This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

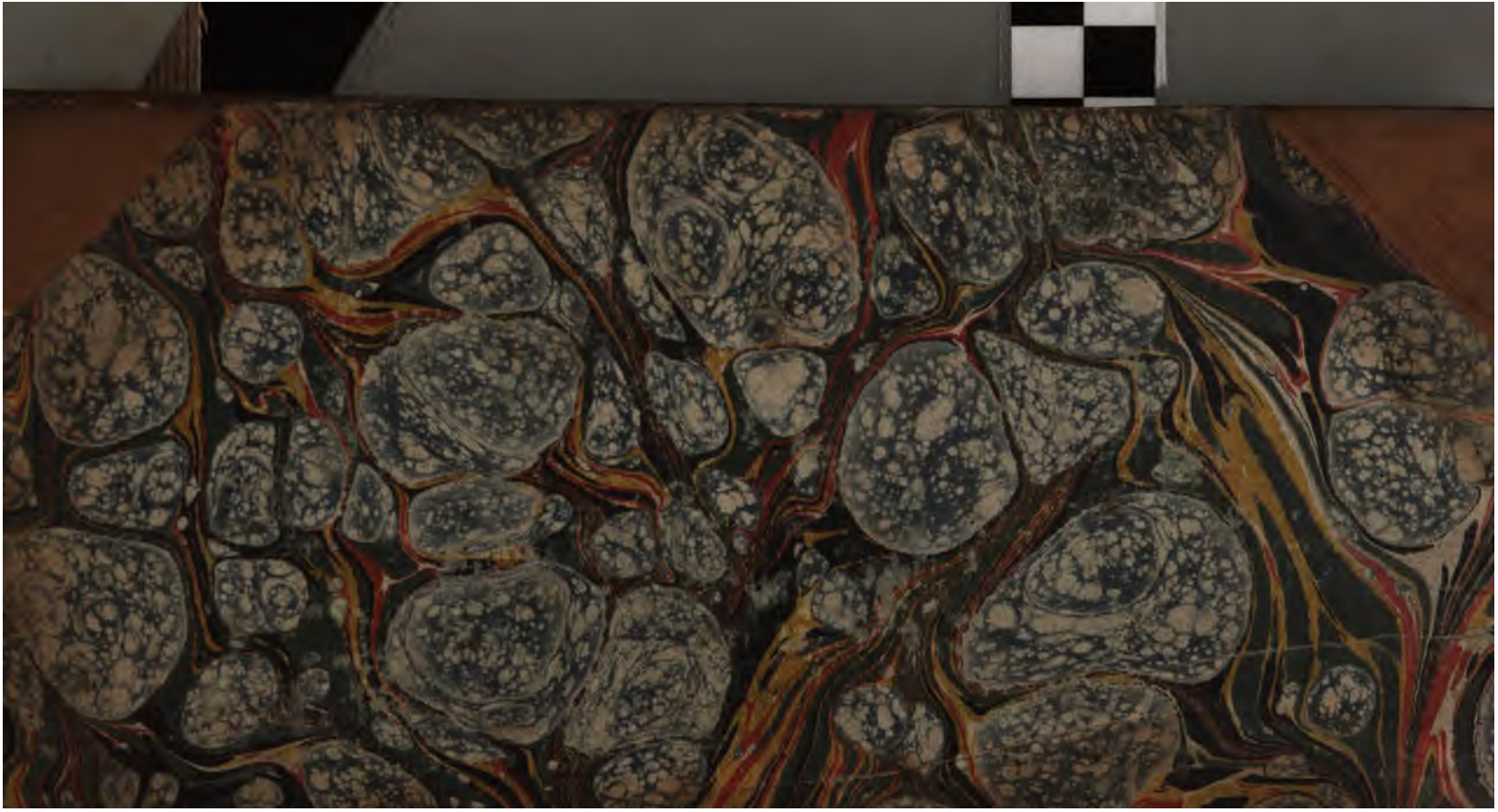
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600004944R

27-569.

600004944R

27-569.

Dr. Georg Christian Knapp's

Königl. Consistorialraths, Seniors der theologischen Facultät auf der vereinten Universität Halle-Wittenberg, Directors der Franckischen Stiftungen, Ritters des rothen Adlerordens zweyter Klasse ꝛc.

Vorlesungen

über die

christliche Glaubenslehre

nach dem

Lehrbegriff der evangelischen Kirche.

Aus

der hinterlassenen Handschrift

unverändert herausgegeben

und mit einer Vorrede begleitet

von

Carl Thilo,

ordentlichem Professor der Theologie auf der vereinten Universität Halle-Wittenberg.

Erster Theil.

Halle,

in der Buchhandlung des Waisenhauses.

1827.

569.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Sr. Hochwürden

Herrn

D. August Hermann Niemeyer,

Königl. Oberconsistorialrath,
Professor der Theologie, Senior und Canzler der
Universität Halle-Wittenberg, Director der
Frankischen Stiftungen, Ritter des rothen
Adlerordens zweyter Classe

widmet

am

Jubelfest Seines funfzigjährigen Lehramts

dieses Werk des verewigten Collegen

im Gefühl

wahrhafter Hochachtung und inniger Dankbarkeit

der Herausgeber.

Wenn es dem Herrn gefallen hätte, Ihren verewigten Freund und Collegen dieſen Tag erleben zu laſſen, ſo würde er gewiß, davon ſind Sie, Hochwürdiger Herr Canzler, mit mir überzeugt, die ſchöne Gabe, welche Sie vor nun faſt zwey Jahren am Morgen ſeines Jubelfeſtes mit dem Ausdrucke der innigſten Freundſchaft ihm darbrachten, nach Kräften erwiedert haben; er würde ſeine ſtets gehegte aufrichtige Hochachtung gegen Sie in gerechter Anerkennung Ihrer großen Verdienſte laut und öffentlich bezeugt haben. Er war es ja, der ein halbes Jahrhundert hindurch neben Ihnen das theologiſche Lehramt an unſerer Hochſchule verwaltete, und in der engſten Verbindung mit Ihnen am beſten wußte, wie Sie durch Wort und Schrift, durch Lehre und Beyſpiel, Sinn für die Wahrheit, Achtung

vor

vor der Wiſſenſchaft, Ehrfurcht gegen das Heilige, chriſtliche Milde und Duldung, Tugend und Frömmigkeit gefördert, und mit welchem ſegensreichen Erfolge Sie für Kirchen und Schulen gearbeitet haben. Er war es, dem gemeinſchaftlich mit Ihnen die Leitung der großen, von Ihrem Aeltervater gegründeten, Erziehungs- und Bildungsanſtalten übertragen war, und der mithin vor allen andern zu würdigen vermochte, mit welcher Weisheit und Treue, mit welcher Uneigennützigkeit und Aufopferung Sie in verhängnißvollen Jahren für die Erhaltung derſelben geſorgt, und dafür gewirkt haben, daß der Zweck des frommen Stifters nach Maaßgabe unſerer Zeit immer vollſtändiger und in immer größerm Umfange erreicht werde.

Erlauben Sie daher, Hochverehrter Herr Canzler, daß ich Ihnen im Sinne und gleichſam an der Stelle deſſen, der nicht mehr unter uns iſt, heute dieſes Werk ſeiner Hand weihe. Zwar würde er ſelbſt daſſelbe, in welcher Geſtalt es jetzt erſcheint, nicht für würdig erachtet haben, Ihnen zugeeignet zu werden; aber ich darf nach den gegebenen Verhältniſſen auf Nachſicht

ſicht rechnen, und ich darf hoffen, daß deſſen ungeachtet beſonders die einfache, von allem falſchen Dogmatismus und Myſticismus freye, evangeliſche Lehrart, deren ſich der Verewigte in dieſen Vorleſungen befleißigt hat, ſo wie der darin herrſchende Geiſt des praktiſchen Chriſtenthums Sie um ſo mehr anſprechen werde, je mehr Sie ſelbſt die Empfehlung ſolcher Lehrart, die Verbreitung dieſes Geiſtes zu einer Hauptaufgabe Ihrer theologiſchen Wirkſamkeit gemacht haben. Und außerdem bin ich gewiß, daß Sie ſich gern durch die geiſtige Eigenthümlichkeit, welche ſich in dieſem Werke ausſpricht, an Ihren vollendeten Freund erinnern laſſen, deſſen beſondere Gaben und Anlagen Sie ſtets eben ſo ſehr geachtet haben, als er die Ihrigen hoch hielt; ſo daß er es, wie ich aus ſeinem Munde vernommen habe, mit Dank gegen die Vorſehung für eine der glücklichſten Fügungen ſeines Lebens erkannte, bey der Verwaltung ſo wichtiger und ſchwieriger Aemter in die enge Verbindung mit Ihnen geſtellt zu ſeyn.

Was mich angeht, ſo kann es meine Abſicht bey dieſer Zueignung nicht ſeyn, Ihre ausgezeichneten Verdienſte

dienſte um die verſchiedenen Wiſſenſchaften, welche Sie gepflegt haben, um das Beſtehen und die Blüthe unſerer Hochſchule und der Frankiſchen Stiftungen, um die Schulen, die Kirche und das Vaterland, rühmen zu wollen. Bejahrtern, würdigern und beredtern Männern ziemt es dies zu überlaſſen. Auch müßte ich, wenn ich den Gefühlen ungeheuchelter chriſtlicher Demuth, von denen Sie, ich weiß es, an dem heutigen Tage ſo tief durchdrungen ſind, huldigen wollte, vielmehr den Herrn preiſen, welchem allein Sie die Ehre geben, für die Kraft und Gelegenheit zu allem Guten und Rühmlichen, das Sie vollbrachten.

Das, was öffentlich vor Ihnen auszuſprechen ich mich gedrungen fühle, iſt das Gefühl der innigſten und aufrichtigſten Dankbarkeit für die großen, unverdienten Beweiſe Ihrer Zuneigung, deren ich mich faſt ſeit meiner Ankunft in Halle erfreut habe, und von denen das mir hier gewordene Lebensglück zum großen Theil abhängig geweſen iſt. Von Ihnen bin ich zuerſt bey Beantwortung einer theologiſchen Preisfrage zu höhern Studien ermuthigt und aufgemuntert worden;

Ih=

Ihnen habe ich die treffliche Gelegenheit, das mir etwa verliehene Lehrtalent an den Schulen des Waisenhauses und besonders des Königl. Pädagogiums auszubilden, verdankt; Ihnen nicht minder die Eröffnung der Laufbahn, auf welcher ich dann auch dem mir so theuern, engern Verhältniß zu Ihrem verewigten Freunde, meinem unvergeßlichen Schwiegervater, zugeführt worden bin.

Darum nahe ich mich Ihnen an diesem festlichen Tage unter den vielen, welche die Vorsehung für Ihre Erhaltung mit freudigem Danke preisen, und herzliche Wünsche für Ihre Zukunft darbringen. Möge der himmlische Vater, der seine Gnade bisher an Ihnen verherrlicht hat, Sie noch lange als einen Greis mit jugendlicher Kraft, an der Seite Ihrer würdigen und treuen Lebensgefährtinn, umgeben von allen denen, welche Ihnen werth und theuer sind, erhalten, und Sie erst spät zu den vollendeten Geistern Ihrer frommen Vorfahren, der geliebten Lehrer und Freunde, die Ihnen vorangegangen sind, abrufen! Möge er Sie die reichen Früchte redlicher und unermüdeter Arbeit in ungе-

getrübter Freudigkeit des Geiſtes genießen, und die zur Verherrlichung ſeines Namens gegründeten Anſtalten, deren Wohl Ihnen ſo ſehr am Herzen liegt und für die Sie ſo viel gethan haben, fort und fort gedeihen laſſen! Uns bleiben Sie dann, wie bisher, Muſter und Vorbild der chriſtlich-theologiſchen Milde und Unbefangenheit, welche der Anerkennung der Wahrheit, wo und wie ſie ſich auch finden mag, ſo förderlich iſt.

Halle, am 18ten April 1827.

Vorrede.

Bey der öffentlichen Bekanntmachung dieſer Vorleſungen über die chriſtliche Glaubenslehre haben wir uns zuvörderſt darüber zu erklären, wie dieſelbe veranlaßt iſt, und zu unſerer Rechtfertigung nachzuweiſen, daß ſie nicht gegen den Willen des ſeligen Verfaſſers geſchieht; dies letztere um ſo mehr, da vielen bekannt ſeyn dürfte, daß er die Einwilligung zum Drucke während ſeines Lebens verweigert hat.

Wie faſt alle Vorleſungen des Verewigten von ſeinen ſtets zahlreichen Zuhörern mit vorzüglichem Beyfalle aufgenommen, und von vielen ſpäter, bey fortgeſetzter Benutzung während der amtlichen Wirkſamkeit, noch höher geſchätzt wurden: ſo war dies im beſondern mit dieſen dogmatiſchen der Fall, ungeachtet ſie mit dem herrſchenden theologiſchen Zeitgeiſte keinesweges übereinſtimmten, und mithin von dieſer Seite eben nicht begünſtigt wurden. Wir haben vielfache Beweiſe dieſer Schätzung in den Briefen dankbarer Schüler an den Seligen vorgefunden, welche in ihm den Glaubenslehrer verehrten; und mehrere derſelben haben es auch öffentlich ausgeſprochen, wie viel ſie ſeinem Unterrichte

zu verdanken hätten. Wie dieſem nach zu erwarten war, wurde der Verewigte, ſeitdem er zumal bey zunehmendem Alter dem fernern Vortrage der chriſtlichen Glaubenslehre entſagt hatte, von Schülern und andern gleichgeſinnten Freunden öfter angegangen, die darüber ausgearbeiteten Vorleſungen dem Drucke zu übergeben. Ja, es verbreitete ſich früher ein Mal das Gerücht, daß dieſelben als Gegenſtand buchhändleriſcher Speculation ohne Wiſſen und Willen des Verfaſſers in die Hände des Publicums kommen würden, was nach andern Vorgängen ähnlicher Art nicht unglaublich ſcheinen konnte. Bald nach ſeinem Tode erneuerte ſich dann das bis dahin nicht befriedigte Verlangen, und wir ſelbſt wurden von mehrern Seiten aufgefordert, nicht bloß die dogmatiſchen, ſondern auch die exegetiſchen und kirchenhiſtoriſchen Ausarbeitungen nach den hinterlaſſenen Handſchriften herauszugeben. Namentlich geſchah dies von einem angeſehenen Lehrer der Theologie, Herrn Doctor Scheibel zu Breslau, in einer Anmerkung zu ſeiner Gedächtnißrede auf Georg Chriſtian Knapp *), und außerdem noch von einem andern uns unbekannten frühern Zuhörer und Verehrer des Seligen, in einem Blatte der Leipziger Literatur-Zeitung **). Durch ſolche Stimmen wurden zunächſt die man-

*) Herr D. Scheibel hat dieſe ſehr leſenswerthe Gedächtnißrede beym Anfang der Wintervorleſungen, den 31. October 1825, gehalten, und dann drucken laſſen. Die von uns hier berückſichtigte Anmerkung findet ſich S. 20.

**) S. Leipziger Literatur-Zeitung, Jahrg. 1826, Nr. 54. Col. 425. f. Die daſelbſt an uns gerichtete Bitte, bey der Herausgabe der Dog-

mancherley Zweifel und Bedenklichkeiten, welche wir bey dieſer Angelegenheit hegten, niedergedrückt, und wir zu dem Entſchluſſe ermuthigt, den für den ſeligen Knapp ſo ehrenvollen Wünſchen ſeiner Freunde und Anhänger, ſo weit es uns geſtattet ſey, zu genügen. Natürlich mußte nach dem vorerwähnten Gerüchte auch die Befürchtung, daß im entgegengeſetzten Falle eine anderweitige, weniger ſorgfältige und genaue Ausgabe dieſer Vorleſungen erfolgen könnte, zur Befeſtigung des Entſchluſſes beytragen *). Und je genauer wir dann bey dieſem Vorhaben uns mit dem Inhalte der Schrift bekannt machten, deſto mehr leuchtete uns ein, daß

---

die

Dogmatik die dogmengeſchichtlichen Bemerkungen nicht wegzulaſſen, wird der verehrliche Einſender jener Zeilen erfüllt finden. Warum wir aber ſeinem Wunſche, daß auch die Vorleſungen über die Kirchengeſchichte, ſo wie die exegetiſchen über das N. Teſt., durch den Druck möchten bekannt gemacht werden, nicht entſprechen können, wird derſelbe wahrſcheinlich ſchon aus den Epicedien, (dem Andenken G. Ch. Knapp's gewidmet von D. A. H. Niemeyer, Halle 1825,) S. 84., erſehen haben, weshalb wir auch uns öffentlich darüber zu erklären unterließen.

*) Der vorgedachte Verehrer des ſel. Knapp ſagt in der Leipziger Literatur-Zeitung am angef. Orte: „Was die beiden letzten betrifft, (die Vorleſungen über das N. T. und über die Beweisſtellen in der Dogmatik,) ſo würden durch deren Herausgabe zwey bekannte exegetiſche Hülfsmittel, von denen das eine aus des ſel. Nöſſelt und Roſenmüller, das andere aus einem Miſchmaſche von Knapp's und Nöſſelt's Anſichten, beide mit vielen unverdauten eignen Einfällen, zuſammengefahren ſind, nun gänzlich antiquirt werden. Hat doch eine ungeweihte Hand vor einer Reihe Jahren ſchon ſowohl aus Knapp's Dogmatik, als aus deſſen Dogmengeſchichte ein elendes Machwerk verfertigt!“ — Wir geſtehen, daß wir dieſes Machwerk nicht kennen, uns auch keine Mühe gegeben haben, es kennen zu lernen.

dieſelbe einem großen und vorzugsweiſe zu berückſichtigenden Theile des theologiſchen Publicums nützlich werden könne, was wir nachher mit mehrerm zu bewähren gedenken.

Daß wir aber jenen Entſchluß nicht ohne gewiſſenhafte Rückſicht auf den uns bekannt gewordenen Willen des ſel. Verfaſſers gefaßt haben, noch demſelben gegenwärtig zuwider handeln, dies können wir aus ſeinen während der letzten Krankheit niedergeſchriebenen Urtheilen über die hinterlaſſenen Handſchriften, welche den Zweck einer Verfügung darüber haben, hinreichend darthun. Er erklärt darin zuerſt, daß er die Hefte über jüdiſche Geſchichte aus mehrern Gründen ſelbſt vernichtet, und ein gleiches auch den Heften über Einleitung in das Neue Teſtament, Kirchengeſchichte und chriſtliche Alterthümer, ſo wie den exegetiſchen über Jeſaias, die kleinen Propheten und die Pſalmen, zugedacht habe. — Alle dieſe Vorleſungen waren von ihm in der früheſten Periode ſeines akademiſchen Lehramtes ausgearbeitet, und von den meiſten derſelben hat er in den beiden letzten Jahrzehenden ſeines Lebens keinen Gebrauch mehr gemacht. — Sodann bemerkt er über die Hefte zur Exegeſe des Neuen Teſtaments, daß er, was darin für die gelehrte Schrifterklärung förderlich und mithin zur Mittheilung an das größere Publicum geeignet ſeyn möchte, in die Scripta varii argumenti aufgenommen, und in den Abhandlungen dieſer Sammlung entweder ausführlicher behandelt oder wenigſtens angedeutet habe. Zuletzt folgen die Worte, welche eigentlich hieher gehören: „In den Heften über Dogmatik und bibliſche Theologie dürfte ſich ſtellenweiſe einiges noch jetzt Brauchbare finden.“

Hier-

Hieraus erſieht man deutlich, daß der Verewigte eine Bekanntmachung der erſtgenannten Vorleſungen für durchaus unzuläſſig erachtet, im Betreff der exegetiſchen über das Neue Teſtament ſie nicht gewünſcht, und nur im Betreff der dogmatiſchen die Befugniß dazu frey gelaſſen habe. Zwar könnte ſelbſt dieſe Befugniß beſchränkter ſcheinen, als wir ſie genommen haben; indeß iſt zu bedenken, daß die angeführten Worte aus der Feder eines ſo beſcheidenen Mannes gefloſſen ſind, der alle ſeine Leiſtungen und Verdienſte weit geringer achtete, als ſie von andern geachtet wurden. Auch liegt es ja in der Natur der Sache, daß, wenn die Wiſſenſchaft fortſchreitet, nicht bloß zweckmäßige Vorleſungen, ſondern ſelbſt ausgezeichnete Schriften nach Ablauf einer Reihe von Jahren ihre anfängliche Bedeutung und Brauchbarkeit zum Theil verlieren, ohne daß ſie deshalb aufhören, überhaupt nützlich zu ſeyn. Und gewiß würden wir bey dem Publicum wenig Dank verdient haben, wenn wir ſtatt des Ganzen nur Fragmente und nach unſerer Meinung ausgewählte Stellen mitgetheilt hätten.

An dieſe Erklärungen über die Veranlaſſung und Rechtmäßigkeit unſers Unternehmens reihen wir nun einige hiſtoriſche Nachrichten über dieſe Vorleſungen und ihres Verfaſſers religiöſe Ueberzeugung an, welche den Leſern willkommen und zur rechten Würdigung derſelben beachtungswerth ſeyn dürften. — In der wiſſenſchaftlich-theologiſchen Bildung des ſel. Knapp war vom Anfang an, zufolge ſeiner geiſtigen Eigenthümlichkeit, das philologiſche Element bey weitem vorherrſchend vor dem philoſophiſchen. Während ſeiner Univerſitätsjahre ging ſein Hauptbeſtreben dahin,

zu verdanken hätten. Wie dieſem nach zu erwarten war, wurde der Verewigte, ſeitdem er zumal bey zunehmendem Alter dem fernern Vortrage der chriſtlichen Glaubenslehre entſagt hatte, von Schülern und andern gleichgeſinnten Freunden öfter angegangen, die darüber ausgearbeiteten Vorleſungen dem Drucke zu übergeben. Ja, es verbreitete ſich früher ein Mal das Gerücht, daß dieſelben als Gegenſtand buchhändleriſcher Speculation ohne Wiſſen und Willen des Verfaſſers in die Hände des Publicums kommen würden, was nach andern Vorgängen ähnlicher Art nicht unglaublich ſcheinen konnte. Bald nach ſeinem Tode erneuerte ſich dann das bis dahin nicht befriedigte Verlangen, und wir ſelbſt wurden von mehrern Seiten aufgefordert, nicht bloß die dogmatiſchen, ſondern auch die exegetiſchen und kirchenhiſtoriſchen Ausarbeitungen nach den hinterlaſſenen Handſchriften herauszugeben. Namentlich geſchah dies von einem angeſehenen Lehrer der Theologie, Herrn Doctor Scheibel zu Breslau, in einer Anmerkung zu ſeiner Gedächtnißrede auf Georg Chriſtian Knapp *), und außerdem noch von einem andern uns unbekannten frühern Zuhörer und Verehrer des Seligen, in einem Blatte der Leipziger Literatur-Zeitung **). Durch ſolche Stimmen wurden zunächſt die man-

*) Herr D. Scheibel hat dieſe ſehr leſenswerthe Gedächtnißrede beym Anfang der Wintervorleſungen, den 31. October 1825, gehalten, und dann drucken laſſen. Die von uns hier berückſichtigte Anmerkung findet ſich S. 20.

**) S. Leipziger Literatur-Zeitung, Jahrg. 1826, Nr. 54. Col. 425. f. Die daſelbſt an uns gerichtete Bitte, bey der Herausgabe der Dog-

mancherley Zweifel und Bedenklichkeiten, welche wir bey dieſer Angelegenheit hegten, niedergedrückt, und wir zu dem Entſchluſſe ermuthigt, den für den ſeligen Knapp ſo ehrenvollen Wünſchen ſeiner Freunde und Anhänger, ſo weit es uns geſtattet ſey, zu genügen. Natürlich mußte nach dem vorerwähnten Gerüchte auch die Befürchtung, daß im entgegengeſetzten Falle eine anderweitige, weniger ſorgfältige und genaue Ausgabe dieſer Vorleſungen erfolgen könnte, zur Befeſtigung des Entſchluſſes beytragen *). Und je genauer wir dann bey dieſem Vorhaben uns mit dem Inhalte der Schrift bekannt machten, deſto mehr leuchtete uns ein, daß

dies

Dogmatik die dogmengeſchichtlichen Bemerkungen nicht wegzulaſſen, wird der verehrliche Einſender jener Zeilen erfüllt finden. Warum wir aber ſeinem Wunſche, daß auch die Vorleſungen über die Kirchengeſchichte, ſo wie die exegetiſchen über das N. Teſt., durch den Druck möchten bekannt gemacht werden, nicht entſprechen können, wird derſelbe wahrſcheinlich ſchon aus den Epicēdien, (dem Andenken G. Ch. Knapp's gewidmet von D. A. H. Niemeyer, Halle 1825,) S. 84., erſehen haben, weshalb wir auch uns öffentlich darüber zu erklären unterließen.

*) Der vorgedachte Verehrer des ſel. Knapp ſagt in der Leipziger Literatur-Zeitung am angef. Orte: „Was die beiden letzten betrifft, (die Vorleſungen über das N. T. und über die Beweisſtellen in der Dogmatik,) ſo würden durch deren Herausgabe zwey bekannte exegetiſche Hülfsmittel, von denen das eine aus des ſel. Möſſelt und Roſenmüller, das andere aus einem Miſchmaſche von Knapp's und Möſſelt's Anſichten, beide mit vielen unverdauten eignen Einfällen, zuſammengefahren ſind, nun gänzlich antiquirt werden. Hat doch eine ungeweihte Hand vor einer Reihe Jahren ſchon ſowohl aus Knapp's Dogmatik, als aus deſſen Dogmengeſchichte ein elendes Machwerk verfertigt!“ — Wir geſtehen, daß wir dieſes Machwerk nicht kennen, uns auch keine Mühe gegeben haben, es kennen zu lernen.

zu verdanken hätten. Wie dieſem nach zu erwarten war, wurde der Verewigte, ſeitdem er zumal bey zunehmendem Alter dem fernern Vortrage der chriſtlichen Glaubenslehre entſagt hatte, von Schülern und andern gleichgeſinnten Freunden öfter angegangen, die darüber ausgearbeiteten Vorleſungen dem Drucke zu übergeben. Ja, es verbreitete ſich früher ein Mal das Gerücht, daß dieſelben als Gegenſtand buchhändleriſcher Speculation ohne Wiſſen und Willen des Verfaſſers in die Hände des Publicums kommen würden, was nach andern Vorgängen ähnlicher Art nicht unglaublich ſcheinen konnte. Bald nach ſeinem Tode erneuerte ſich dann das bis dahin nicht befriedigte Verlangen, und wir ſelbſt wurden von mehrern Seiten aufgefordert, nicht bloß die dogmatiſchen, ſondern auch die exegetiſchen und kirchenhiſtoriſchen Ausarbeitungen nach den hinterlaſſenen Handſchriften herauszugeben. Namentlich geſchah dies von einem angeſehenen Lehrer der Theologie, Herrn Doctor Scheibel zu Breslau, in einer Anmerkung zu ſeiner Gedächtnißrede auf Georg Chriſtian Knapp *), und außerdem noch von einem andern uns unbekannten frühern Zuhörer und Verehrer des Seligen, in einem Blatte der Leipziger Literatur-Zeitung **). Durch ſolche Stimmen wurden zunächſt die man-

*) Herr D. Scheibel hat dieſe ſehr leſenswerthe Gedächtnißrede beym Anfang der Wintervorleſungen, den 31. October 1825, gehalten, und dann drucken laſſen. Die von uns hier berückſichtigte Anmerkung findet ſich S. 20.

**) S. Leipziger Literatur-Zeitung, Jahrg. 1826, Nr. 54. Col. 425. f. Die daſelbſt an uns gerichtete Bitte, bey der Herausgabe der Dog-

mancherley Zweifel und Bedenklichkeiten, welche wir bey dieſer Angelegenheit hegten, niedergedrückt, und wir zu dem Entſchluſſe ermuthigt, den für den ſeligen Knapp ſo ehrenvollen Wünſchen ſeiner Freunde und Anhänger, ſo weit es uns geſtattet ſey, zu genügen. Natürlich mußte nach dem vorerwähnten Gerüchte auch die Befürchtung, daß im entgegengeſetzten Falle eine anderweitige, weniger ſorgfältige und genaue Ausgabe dieſer Vorleſungen erfolgen könnte, zur Befeſtigung des Entſchluſſes beytragen *). Und je genauer wir dann bey dieſem Vorhaben uns mit dem Inhalte der Schrift bekannt machten, deſto mehr leuchtete uns ein, daß die-

---

Dogmatik die dogmengeſchichtlichen Bemerkungen nicht wegzulaſſen, wird der verehrliche Einſender jener Zeilen erfüllt finden. Warum wir aber ſeinem Wunſche, daß auch die Vorleſungen über die Kirchengeſchichte, ſo wie die exegetiſchen über das N. Teſt., durch den Druck möchten bekannt gemacht werden, nicht entſprechen können, wird derſelbe wahrſcheinlich ſchon aus den Epicèdien, (dem Andenken G. Ch. Knapp's gewidmet von D. A. H. Niemeyer, Halle 1825,) S. 84, erſehen haben, weshalb wir auch uns öffentlich darüber zu erklären unterließen.

*) Der vorgedachte Verehrer des ſel. Knapp ſagt in der Leipziger Literatur-Zeitung am angef. Orte: „Was die beiden letzten betrifft, (die Vorleſungen über das N. T. und über die Beweisſtellen in der Dogmatik,) ſo würden durch deren Herausgabe zwey bekannte exegetiſche Hülfsmittel, von denen das eine aus des ſel. Nöſſelt und Roſenmüller, das andere aus einem Miſchmaſche von Knapp's und Nöſſelt's Anſichten, beide mit vielen unverdauten eignen Einfällen, zuſammengefahren ſind, nun gänzlich antiquirt werden. Hat doch eine ungeweihte Hand vor einer Reihe Jahren ſchon ſowohl aus Knapp's Dogmatik, als aus deſſen Dogmengeſchichte ein elendes Machwerk verfertigt!“ — Wir geſtehen, daß wir dieſes Machwerk nicht kennen, uns auch keine Mühe gegeben haben, es kennen zu lernen.

zu verdanken hätten. Wie dieſem nach zu erwarten war, wurde der Verewigte, ſeitdem er zumal bey zunehmendem Alter dem fernern Vortrage der chriſtlichen Glaubenslehre entſagt hatte, von Schülern und andern gleichgeſinnten Freunden öfter angegangen, die darüber ausgearbeiteten Vorleſungen dem Drucke zu übergeben. Ja, es verbreitete ſich früher ein Mal das Gerücht, daß dieſelben als Gegenſtand buchhändleriſcher Speculation ohne Wiſſen und Willen des Verfaſſers in die Hände des Publicums kommen würden, was nach andern Vorgängen ähnlicher Art nicht unglaublich ſcheinen konnte. Bald nach ſeinem Tode erneuerte ſich dann das bis dahin nicht befriedigte Verlangen, und wir ſelbſt wurden von mehrern Seiten aufgefordert, nicht bloß die dogmatiſchen, ſondern auch die exegetiſchen und kirchenhiſtoriſchen Ausarbeitungen nach den hinterlaſſenen Handſchriften herauszugeben. Namentlich geſchah dies von einem angeſehenen Lehrer der Theologie, Herrn Doctor Scheibel zu Breslau, in einer Anmerkung zu ſeiner Gedächtnißrede auf Georg Chriſtian Knapp *), und außerdem noch von einem andern uns unbekannten frühern Zuhörer und Verehrer des Seligen, in einem Blatte der Leipziger Literatur-Zeitung **). Durch ſolche Stimmen wurden zunächſt die man-

*) Herr D. Scheibel hat dieſe ſehr leſenswerthe Gedächtnißrede beym Anfang der Wintervorleſungen, den 31. October 1825, gehalten, und dann drucken laſſen. Die von uns hier berückſichtigte Anmerkung findet ſich S. 20.

**) S. Leipziger Literatur-Zeitung, Jahrg. 1826, Nr. 54. Col. 425. f. Die daſelbſt an uns gerichtete Bitte, bey der Herausgabe der Dog-

mancherley Zweifel und Bedenklichkeiten, welche wir bey dieſer Angelegenheit hegten, niedergedrückt, und wir zu dem Entſchluſſe ermuthigt, den für den ſeligen Knapp ſo ehrenvollen Wünſchen ſeiner Freunde und Anhänger, ſo weit es uns geſtattet ſey, zu genügen. Natürlich mußte nach dem vorerwähnten Gerüchte auch die Befürchtung, daß im entgegengeſetzten Falle eine anderweitige, weniger ſorgfältige und genaue Ausgabe dieſer Vorleſungen erfolgen könnte, zur Befeſtigung des Entſchluſſes beytragen *). Und je genauer wir dann bey dieſem Vorhaben uns mit dem Inhalte der Schrift bekannt machten, deſto mehr leuchtete uns ein, daß

dies

Dogmatik die dogmengeſchichtlichen Bemerkungen nicht wegzulaſſen, wird der verehrliche Einſender jener Zeilen erfüllt finden. Warum wir aber ſeinem Wunſche, daß auch die Vorleſungen über die Kirchengeſchichte, ſo wie die exegetiſchen über das N. Teſt., durch den Druck möchten bekannt gemacht werden, nicht entſprechen können, wird derſelbe wahrſcheinlich ſchon aus den Epicèdien, (dem Andenken G. Ch. Knapp's gewidmet von D. A. H. Niemeyer, Halle 1825,) S. 84., erſehen haben, weshalb wir auch uns öffentlich darüber zu erklären unterließen.

*) Der vorgedachte Verehrer des ſel. Knapp ſagt in der Leipziger Literatur-Zeitung am angef. Orte: „Was die beiden letzten betrifft, (die Vorleſungen über das N. T. und über die Beweisſtellen in der Dogmatik,) ſo würden durch deren Herausgabe zwey bekannte exegetiſche Hülfsmittel, von denen das eine aus des ſel. Nöſſelt und Roſenmüller, das andere aus einem Miſchmaſche von Knapp's und Nöſſelt's Anſichten, beide mit vielen unverdauten eignen Einfällen, zuſammengefahren ſind, nun gänzlich antiquirt werden. Hat doch eine ungeweihte Hand vor einer Reihe Jahren ſchon ſowohl aus Knapp's Dogmatik, als aus deſſen Dogmengeſchichte ein elendes Machwerk verfertigt!“ — Wir geſtehen, daß wir dieſes Machwerk nicht kennen, uns auch keine Mühe gegeben haben, es kennen zu lernen.

dieſelbe einem großen und vorzugsweiſe zu berückſichtigenden Theile des theologiſchen Publicums nützlich werden könne, was wir nachher mit mehrerm zu bewähren gedenken.

Daß wir aber jenen Entſchluß nicht ohne gewiſſenhafte Rückſicht auf den uns bekannt gewordenen Willen des ſel. Verfaſſers gefaßt haben, noch demſelben gegenwärtig zuwider handeln, dies können wir aus ſeinen während der letzten Krankheit niedergeſchriebenen Urtheilen über die hinterlaſſenen Handſchriften, welche den Zweck einer Verfügung darüber haben, hinreichend darthun. Er erklärt darin zuerſt, daß er die Hefte über jüdiſche Geſchichte aus mehrern Gründen ſelbſt vernichtet, und ein gleiches auch den Heften über Einleitung in das Neue Teſtament, Kirchengeſchichte und chriſtliche Alterthümer, ſo wie den exegetiſchen über Jeſaias, die kleinen Propheten und die Pſalmen, zugedacht habe. — Alle dieſe Vorleſungen waren von ihm in der früheſten Periode ſeines akademiſchen Lehramtes ausgearbeitet, und von den meiſten derſelben hat er in den beiden letzten Jahrzehenden ſeines Lebens keinen Gebrauch mehr gemacht. — Sodann bemerkt er über die Hefte zur Exegeſe des Neuen Teſtaments, daß er, was darin für die gelehrte Schrifterklärung förderlich und mithin zur Mittheilung an das größere Publicum geeignet ſeyn möchte, in die Scripta varii argumenti aufgenommen, und in den Abhandlungen dieſer Sammlung entweder ausführlicher behandelt oder wenigſtens angedeutet habe. Zuletzt folgen die Worte, welche eigentlich hieher gehören: „In den Heften über Dogmatik und bibliſche Theologie dürfte ſich ſtellenweiſe einiges noch jetzt Brauchbare finden.“

Hier-

Hieraus erſieht man deutlich, daß der Verewigte eine Bekanntmachung der erſtgenannten Vorleſungen für durchaus unzuläſſig erachtet, im Betreff der exegetiſchen über das Neue Teſtament ſie nicht gewünſcht, und nur im Betreff der dogmatiſchen die Befugniß dazu frey gelaſſen habe. Zwar könnte ſelbſt dieſe Befugniß beſchränkter ſcheinen, als wir ſie genommen haben; indeß iſt zu bedenken, daß die angeführten Worte aus der Feder eines ſo beſcheidenen Mannes gefloſſen ſind, der alle ſeine Leiſtungen und Verdienſte weit geringer achtete, als ſie von andern geachtet wurden. Auch liegt es ja in der Natur der Sache, daß, wenn die Wiſſenſchaft fortſchreitet, nicht bloß zweckmäßige Vorleſungen, ſondern ſelbſt ausgezeichnete Schriften nach Ablauf einer Reihe von Jahren ihre anfängliche Bedeutung und Brauchbarkeit zum Theil verlieren, ohne daß ſie deshalb aufhören, überhaupt nützlich zu ſeyn. Und gewiß würden wir bey dem Publicum wenig Dank verdient haben, wenn wir ſtatt des Ganzen nur Fragmente und nach unſerer Meinung ausgewählte Stellen mitgetheilt hätten.

An dieſe Erklärungen über die Veranlaſſung und Rechtmäßigkeit unſers Unternehmens reihen wir nun einige hiſtoriſche Nachrichten über dieſe Vorleſungen und ihres Verfaſſers religiöſe Ueberzeugung an, welche den Leſern willkommen und zur rechten Würdigung derſelben beachtungswerth ſeyn dürften. — In der wiſſenſchaftlich-theologiſchen Bildung des ſel. Knapp war vom Anfang an, zufolge ſeiner geiſtigen Eigenthümlichkeit, das philologiſche Element bey weitem vorherrſchend vor dem philoſophiſchen. Während ſeiner Univerſitätsjahre ging ſein Hauptbeſtreben dahin,

ſich

ſich die Sprach- und Sachkenntniſſe, in deren Beſitz der Ausleger des Alten und Neuen Teſtaments ſeyn ſoll, anzueignen, und vermittelſt derſelben in den Verſtand der Schrift einzudringen. Es zeugen dafür die erſten Früchte ſeines Fleißes *). Dieſem gemäß begann er im Jahre 1775 ſeine akademiſche Lehrthätigkeit mit Vorleſungen über einige der für den chriſtlichen Theologen wichtigſten Schriften des Alten Teſtaments und mit einem exegetiſchen Curſus über das Neue Teſtament. Erſt nachdem er dieſen fünf Mal beendet, und ſeit dem Jahre 1780 die Kirchengeſchichte wiederholt vorgetragen hatte, entſchloß er ſich, auch Vorleſungen über die chriſtliche Glaubenslehre zu halten. Er begann ihre Ausarbeitung im Sommer des Jahres 1785, nicht lange nach Annahme der theologiſchen Doctorwürde, und ſetzte ſie im folgenden Sommer fort. Da er in jener Zeit die meiſten Tage der Woche drey Stunden las, dazu als Condirector der Frankiſchen Stiftungen neue Geſchäfte erhalten hatte, ging die mit großer Genauigkeit und Umſicht begonnene Arbeit langſamer von ſtatten. Durch Krankheit, beſonders durch ſtarke hypochondriſche Beſchwerden und anhal-

*) Wir meinen die Disputatio ad Vaticinium Jacobi Geneſ. XLIX. 1. — 27., welche er unter dem Vorſitze Gottl. Anaſt. Freylinghauſen's im April 1774 öffentlich vertheidigte, ehe er ſich zur Vollendung ſeiner akademiſchen Studien nach Göttingen begab; ferner die Disputatio de Verſione alexandrina in emendanda lectione exempli hebraici caute adhibenda, Hal. 1775 und 1776, Pars I. und II.; und beſonders auch ſeine Ueberſetzung und Erklärung der Pſalmen, wovon die erſte Ausgabe Halle 1777 erſchien.

haltende Augenschwäche, an welcher er stets gelitten hat, wurde sie dann längere Zeit ganz unterbrochen, erst im Sommer des Jahres 1788 fortgeführt und den 17ten Julius 1789 beendet *). Der öffentliche Vortrag darüber war inzwischen den 18ten Mai dieses Jahres vor einem zahlreichen Auditorium angefangen worden, welches in dem zweyten Halbjahr noch vermehrt wurde **). Ueberhaupt ist dann derselbe eilf Mal von ihm wiederholt worden, ein Mal wegen der Kriegsunruhen im Jahre 1806 unvollendet, zuletzt auf besondere Bitte der Studirenden im Jahre 1810, seit welcher Zeit für diese Arbeit von ihrem Verfasser nichts mehr geschehen ist. Die kürzern Vorträge aber über biblische Theologie, bey welchen Helwing's Dicta probantia zum Grunde lagen, hat er bis gegen das Ende seines Lebens gehalten, zum letzten Male im Jahre 1823.

Mehr zur innern Geschichte dieser dogmatischen Vorlesungen haben wir besonders dies zu bemerken, daß dieselben keine wesentliche und durchgreifende Umgestaltung im Fortgange der Zeit erfahren haben, wonach eine ganz andere Ansicht von dem Christenthum oder einzelnen Hauptlehren desselben wäre geltend gemacht, oder andere philosophische Grundsätze in Hinsicht der Materie

oder

*) Die in den Scriptis varii argumenti befindlichen beiden ersten Abhandlungen, welche in den Jahren 1785 und 1787 als akademische Programme erschienen, sind bey der Ausarbeitung der Vorlesungen entstanden.

**) Bey dem Vortrage des ersten Theils im Sommer belief sich die Zahl der Zuhörer auf 186, bey dem Vortrage des zweyten Theils aber auf 202. Bey der nächsten Wiederholung im Jahre 1790 stieg sie auf 254.

oder Form wären angewendet worden. Freylich ist, wie man von selbst erwarten wird, an unzähligen Stellen die nachbessernde Hand des gewissenhaften Verfassers thätig gewesen. Er hat spätere Erscheinungen auf dem Gebiete der theologischen Literatur, so weit es ihm zweckdienlich schien, berücksichtigt, einige Lehrmeinungen geändert, sich in den Resultaten der Untersuchung über manche schwierigere Dogmen bestimmter ausgesprochen, neue praktische Bemerkungen bey zunehmender Erfahrung hinzugefügt, und auch einzelne Abschnitte, namentlich die Einleitung, ein Mal neu überarbeitet, wobey unter anderm die Geschichte der Dogmatik kürzer gefaßt ist, weil auf die Vorlesungen über Kirchengeschichte konnte verwiesen werden. Daß aber so, ungeachtet der Veränderungen und Verbesserungen im Einzelnen, die erste Ausarbeitung im Ganzen bey allen folgenden Vorträgen während eines Zeitraums von mehr als zwanzig Jahren beybehalten und benutzt worden ist, dies dürfte, wenn man zumal den großen Wechsel der dogmatischen Ansichten während dieses Zeitraums betrachtet, manchen auffallend scheinen, und zu der falschen Meinung veranlassen, daß der sel. Knapp nicht den gebührenden Antheil an dem Fortgange der Wissenschaft genommen habe. Allein es erklärt sich dies vollkommen bey näherer Erwägung des Inhalts und Geistes dieser Vorlesungen auf andere Weise. Der sel. Knapp wollte seyn und war ein biblischer Theolog. Darauf mußten ihn schon die Grundsätze und Ansichten der theologischen Schule, welcher sein Vater angehörte und der er seine erste Bildung verdankte, hinführen. Denn diese suchte ja nach Spener's Vorgange an der Stelle des im

sieb-

siebzehnten Jahrhundert in der evangelischen Kirche herrschend gewordenen Scholasticismus, eine einfachere biblisch-praktische Lehrart geltend zu machen. Als Hauptaufgabe der christlichen Dogmatik galt ihm also, die christlichen Lehren aus der heiligen Schrift, so wie er sie nach den Gesetzen der historisch-grammatischen Interpretation verstehen zu müssen glaubte, abzuleiten, sie darnach, zwar mit der gebührenden Rücksicht auf die Geschichte, aber ohne Anwendung einer bestimmten Schulphilosophie, wissenschaftlich darzustellen, und zugleich ihre praktische Aneignung zu vermitteln. Er verfolgte dieselbe Richtung, welche nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts mehrere um die Beförderung einer wahrhaft aufgeklärten theologischen Denkart hochverdiente Männer, zum Theil seine Lehrer *), genommen hatten, indem sie die einmal nöthig gewordene Reform der überlieferten mehr scholastischen Glaubenslehre durch vorsichtige Benutzung der sicherern Resultate, welche die fortgeschrittene historische und besonders exegetische Forschung schon gegeben hatte, und vermöge genauerer Unterscheidung des speculativen und praktischen Gehaltes der Dogmen, zu bewirken suchten, ohne von dem Wesentlichen des evangelischen Glaubens abzulassen. Wir denken besonders an Ernesti,

*) Der sel. Knapp studirte zu Halle von Michaelis 1770 bis Ostern 1774. Seine Lehrer waren daselbst außer seinem eignen Vater, welchen er jedoch bald verlor, Semler, Nösselt, Schulze, Gruner und Freylinghausen. Während seines Aufenthalts zu Göttingen im Sommer 1774 benutzte er die Vorträge von Walch, Zachariä, Miller und Michaelis, mit welchen letztern er in freundschaftlichem Briefwechsel blieb.

Michaelis, Heilmann, Zachariä, Leß, Döderlein, Morus, Storr, Griesbach, Seiler, und andere ihnen gleichgesinnte Zeitgenossen, deren Schriften und Abhandlungen über bibliſche, dogmatiſche und praktiſche Theologie von dem ſel. Verfaſſer dieſer Vorleſungen auch vorzugsweiſe ſind beachtet und gebraucht worden. Da nun derſelbe den Grundſätzen über Quelle der Religionswahrheit, Schriftauslegung und Vernunftgebrauch, denen er bey der erſten Ausarbeitung folgte, der Hauptſache nach immer treu geblieben iſt, und weder dem Kantiſchen noch einem der folgenden philoſophiſchen Syſteme einen weſentlichen Einfluß auf ſeine theologiſche Anſicht geſtattet hat; ſo konnte er ſich nicht veranlaßt fühlen, an ſeiner nach gründlichen exegetiſchen und hiſtoriſchen Studien ausgearbeiteten Glaubenslehre ſpäter mehr zu ändern und nachzutragen, als er wirklich gethan hat.

Hierbey aber müſſen wir noch eines verbreiteten Gerüchtes in der Kürze gedenken, welchem zufolge man die Wahrheit des eben Geſagten bezweifeln, und glauben möchte, daß der ſel. Knapp in einer Zeit, wo er ſchon drey Mal die Glaubenslehre vorgetragen hatte, ſeine Ueberzeugung vom Chriſtenthum gänzlich umgeſtaltet habe. Herr D. Scheibel theilt hierüber aus einer mündlichen Nachricht des ſel. Archidiaconus Güte *) Folgendes mit: „Es war im Jahr 1794, als er (Knapp) ſeinen Standpunkt genauer prüfte, und in tiefer, ernſter Betrachtung den irrigen Pfad

*) H. E. Güte war Archidiaconus an der hieſigen Ulrichskirche und außerordentlicher Profeſſor der Theologie, geſt. im Jahr-

Pfad und sein eignes Bedürfniß eines Heilandes und Erlösers erkannte. So begann sein innres Leben, sein Glaube, seine Frömmigkeit; ganz also, wie es das Neue Testament verlangt; wie er es selbst im Neuen Testamente in der Abhandlung über Joh. Cap. 3. erkannte.“ Darauf wird noch bemerkt, daß er von da an die höchste, ja einzige Pflicht des Exegeten erkannt habe: die Bibel so zu nehmen, wie sie ist, und nicht nach Willkühr des eignen Herzens über den Sprachgebrauch zu künsteln. Wir können diese Nachricht nach unserer Kenntniß der Handschriften und Papiere des sel. Knapp in dieser Art nicht für glaubwürdig halten. An dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift hat er, so viel uns bekannt ist, niemals in heterodoxer Tendenz gekünstelt. Sein philologischer Wahrheitssinn ließ dies schon nicht zu; und es finden sich davon weder in seinen ersten Druckschriften, noch auch in den ältesten exegetischen Heften Beweise. Weit früher aber hat er, der die Jahre der Kindheit und Jugend unter den Augen so frommer Eltern verlebt hatte *), die ernstlichsten Betrachtungen über sich selbst und seinen Gemüthszustand angestellt. Dies beweiset ein aus seinem wahrscheinlich ersten Tagebuche zufällig erhaltenes Anfangsblatt, datirt vom 22sten März 1782

*) Man vergleiche, was der sel. Knapp über die heilsame und bleibende Wirkung seiner frommen Erziehung, der Lehren und Ermahnungen seines Vaters, selbst sagt in der kurzen Selbstbiographie, welche dem Einladungsprogramme Nösselt's zu seiner theologischen Doctorpromotion (Conjecturae ad historiam catholicae Jacobi epistolae, Hal. 1784,) angehängt ist, S. XXII. und XXIII.; und in den Epicedien, S. 99.

1782 *). Seine aſketiſche Theilnahme an der Brüdergemeinde, ihren Miſſionsberichten, erbaulichen Reden und dergleichen, welche man doch wohl in Zuſammenhang zu bringen hätte mit jener angeblichen Umwandlung ſeiner Ueberzeugung, beginnt gleichfalls in einer frühern Zeit. Seit dem Jahre 1790 erhielt er die damals im Manuſcripte circulirenden, vom Jahre 1819 an gedruckten, Nachrichten aus der Brüdergemeinde, und excerpirte ſich daraus die ſeinen chriſtlichen Sinn anſprechenden Stellen. Dieſe Excerpte, die er vom Jahre 1790 bis 1819 fortgeſetzt hat, finden ſich in unſern Händen. Auch arbeitete er, von Mitgliedern jener Gemeinde aufgefordert, im Jahre 1791 ſehr leſenswerthe Beyträge zur Lebensgeſchichte A. G. Spangenberg's, größtentheils aus Nachrichten in den Archiven der theologiſchen Facultät und des Waiſenhauſes, aus welchen viele Stellen in dem Leben Spangenberg's von Jeremias Risler, (Barby 1794,) beſonders im zweyten und dritten Abſchnitte, ohne Angabe des Verfaſſers wörtlich entlehnt ſind. Kurz, er ſtand ſchon mehrere Jahre vor dem

*) Der Anfang deſſelben lautet: Am heutigen Tage habe ich mich entſchloſſen, unter dem Beyſtande Gottes, von Zeit zu Zeit etwas über meinen Gemüthszuſtand aufzuſchreiben. Meine Abſicht iſt, zu verſuchen, ob ich mich dadurch aufmerkſamer auf mich und mein ganzes Verhalten machen kann, als ich zu meiner großen Beſchämung bisher geweſen bin. Gelingt mir dies durch Gottes Gnade, o! wie werde ich dann einſt dieſen Tag preiſen! Gott weiß es, wie oft ich die beſten Vorſätze gefaßt habe, wie oft ich beſchloſſen habe, von nun an ein neues, ihm wohlgefälliges Leben zu führen, wie oft ich ihn auch darum angerufen habe, mir beyzuſtehen. u. ſ. w.

dem angegebenen Zeitpunkte zu der Brüdergemeinde in demselben geistigen Verhältnisse, in welchem er immer geblieben ist, daß er sie als ein schönes Nachbild der ersten christlichen Kirche schätzte, sich gern aus ihren Schriften, und öfter auch in ihrer Mitte erbauete, dabey aber ihre in dem Separatismus bedingte Einseitigkeit nicht verkannte *). Und um überhaupt nicht mehrere Gegenbeweise gegen die obige Nachricht anzuführen, deuten wir vielmehr unsere Ansicht über den wahrscheinlichen Bildungsgang der religiösen Ueberzeugung des sel. Mannes an.

Die ersten, für das ganze Leben so bedeutenden, Einwirkungen auf seinen Geist und sein Herz, welche er im elterlichen Hause von Privatlehrern und auf den öffentlichen Schulen des Pädagogiums und des Waisenhauses erfuhr, waren, wie er selbst noch in spätern Jahren oft mit inniger Dankbarkeit gegen Gott erkannte, durchaus der Art, daß sie, weit entfernt, eine leichtsinnige Denkungsart in Beziehung auf Religion und Sittlichkeit zu veranlassen, vielmehr den Glaubenssinn in ihm nährten, und ihn frühzeitig zu strenger Gewissenhaftigkeit und religiösem Ernste gewöhnten, ohne jedoch die natürliche Lebhaftigkeit seines jugendlichen Geistes zu unterdrücken. Auf der Universität hatte er meist Män-

*) Daß er in einem amtlichen Verhältnisse zu den herrnhutischen Gemeinden gestanden, oder jemals die Absicht gehabt habe, sein Amt niederzulegen und sich ganz an dieselben anzuschließen, dies sind unbegründete Gerüchte; zum Theil wohl veranlaßt durch seine öftern Reisen nach Gnadau, und den zweymaligen Besuch der in der Lausitz und in Schlesien gelegenen herrnhutischen Gemeinden.

Männer, welche das Wesentliche des Lehrbegriffs der evangelischen Kirche festhielten, zu Lehrern und Vorbildern, deren Einfluß auf ihn gewiß nicht vorübergehend und gering war. Indeß konnte es doch auch nicht fehlen, daß, namentlich in den Vorlesungen Semler's und Gruner's, manche Zweifel in ihm erregt wurden, welche, als er selbstständiger seit dem Antritt des theologischen Lehramtes seine Studien fortsetzte, zum Theil noch verstärkt und vermehrt worden seyn mögen. Bey einem jüngern Manne, der an den Erscheinungen der theologischen Literatur in jener Zeit einen lebendigen Antheil nahm und für neues Empfänglichkeit hatte, war dies kaum anders zu erwarten. Jene Zweifel aber und die dadurch veranlaßten Abweichungen von der ältern Lehrart gingen durchaus nicht so weit, daß er jemals es aufgegeben hätte, ein offenbarungsgläubiger, biblischer Theolog zu seyn. Davon haben wir uns aus genauer Kenntniß der von ihm später selbst gemißbilligten freyern Aeußerungen in seinen Vorlesungen überzeugt. In der Sage sind sie, wie gewöhnlich geschieht, übertrieben worden. Damals wurde auch dergleichen bey weitem mehr beachtet, als jetzt, zumal bey Männern, von denen man es nach ihrer Abkunft und andern Verhältnissen nicht erwartet hatte, wie dies bey dem sel. Knapp der Fall war *). Und je bestimmter er später für einige im Fortgange der Aufklärung fast allgemein verworfene Ansichten und Lehrsätze sich erklärte, desto mehr wurde dann im

Gegen-

*) So wird in dem (von einem Orthodoxen abgefaßten) Kirchen- und Ketzer-Almanach auf das Jahr 1786 von Knapp S. 68. gesagt: Wir haben ihn immer bisher für einen rechten Kreuztheo-

Gegensatze die frühere Freyheit hervorgehoben, und die Umwandlung von solchen, die ihre wahre Veranlassung nicht begreifen konnten oder wollten, oft gehässig beurtheilt *). Wir wollen die bedeutendsten der freyern Lehrmeinungen in der Dogmatik, welche er später verlassen hat, bemerklich machen.

Ueber die Trinitätslehre sprach er sich so aus: „Da es eine Lehre ist, welche große Dunkelheiten hat, wobey einem Nachdenkenden mancherley Zweifel einfallen müssen, die auch in der Bibel nicht an einem Orte im ganzen Umfange vorgetragen wird, sondern aus Vergleichung mehrerer zusammengesetzt werden muß; so ist es höchst unbillig, wenn man diejenigen, welche die gewöhnliche Athanasianische Vorstellung in der Bibel nicht finden können, verketzert, oder wohl gar von der Seligkeit ausschließen will. Wer sie nach gewissenhaftem Forschen in der Bibel nicht findet, dem schadet (nach den

theologen gehalten; aber jetzt erfahren wir, daß er mit unter dem Freycorps dient, u. s. w.

*) In dem bekannten Kirchen- und Ketzer-Almanach vom Jahre 1787, dessen Verfasser den sel. Knapp als einen Docenten, der zu Halle so außerordentlichen Beyfall hatte, gern in die erste Reihe der aufgeklärten Theologen gestellt hätte, lieset man S. 105. über ihn Folgendes: Als Theolog ist er fast völlig vom Vorurtheil entfesselt. Nur Klugheit und angeborne Schüchternheit halten ihn von lauten Bekenntnissen zurück. Unter den Docenten hat er den stärksten Applaus, u. s. w. Der erste Satz beruht offenbar mehr auf Vermuthung, da es an lauten Bekenntnissen der Freysinnigkeit gefehlt hat. Was aber die Klugheit und angeborne Schüchternheit betrifft, so wird, wer den sel. Knapp näher gekannt hat, die richtigern Namen dafür wohl finden.

den Grundsätzen einer richtigen Moral) sein unvorsetzlicher Irrthum und Unwissenheit nichts.“ Dies milde Urtheil eines biblischen, mit der Dogmengeschichte vertrauten Theologen, der auf Formeln nicht einen höhern Werth legt, als sie haben können, wird man, obschon der Ausdruck nicht mehr derselbe ist, doch im Wesentlichen §. 33. und §. 44. am Ende wieder finden *). Seine Ansicht über die Lehre von den Engeln ging dahin, daß gegenwärtig die praktische Wichtigkeit derselben nicht sehr erheblich sey, und daß sie, an und für sich betrachtet, im praktischen Religionsunterrichte ganz könne übergangen werden. Nach der spätern Strenge und Consequenz seines Schriftglaubens ist dieselbe, wie man am Anfange des §. 58. lieset, geändert worden. Dasselbe gilt von seiner frühern, in der Semler'schen Schule empfangenen Meinung über die Einwirkungen der bösen Geister auf den Menschen, und namentlich über die im Neuen Testamente erzählten teuflischen Besitzungen, wonach der Schluß des §. 64. und der größte Theil vom §. 65. in der Folge umgearbeitet ist. Zu gezwungenen und unphilologischen Erklärungen der Schrift ließ er sich übrigens dabey

*) Semler in seinem Versuche einer freyern theologischen Lehrart, (Halle 1777,) sagt über die Trinitätslehre: Die philosophischen Erläuterungen und kirchlichen Vorstellungen von dieser Lehre sind veränderlich: hiermit aber wird der christliche Glaube von der Dreyeinigkeit, den alle Christen unumgänglich haben müssen, nicht für eine veränderliche Lehre und Sache erklärt. Für gemeine Christen soll der Vortrag praktisch eingerichtet seyn, u. s. w. Gruner in seinem Lehrbuche (Institutionum theologiae dogmat. libri tres, Hal. 1777) urtheilt über diese und andere Lehren weit freyer.

dabey nicht verleiten. Ferner ist mehreres umgestaltet in dem §. 90., wo über die Auslegungsgrundsätze der eigentlichen und sinnbildlichen Weissagungen im Alten Testamente vom Messias, und von der durch ihn begründeten neuen Verfassung gehandelt wird, und dem gemäß auch vorher im §. 89., welcher die Ausbildung und Entwickelung des Begriffes vom Messias darstellt. Eigentliche Messianische Weissagungen nahm der sel. Knapp zwar immer an in einigen Stellen des Alten Testaments, bey denen ihm keine andere historische Erklärung passend schien, was man auch aus dem Schlusse der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Psalmen und aus den Vorworten zu Ps. 16., 22. und 110. ersehen kann; aber er dachte über den Zusammenhang und die Stufenfolge der Gottes-Offenbarungen nicht ganz so, wie er sich später darüber ausgesprochen hat, machte die Erklärung des Alten Testaments in dieser Beziehung nicht so abhängig von dem Neuen Testamente, und gab der neuern, im §. 90. n. II. theils von ihm verworfenen, theils sehr beschränkten Ansicht mehr Raum. Endlich ist das Resultat aus den Gründen für und wider die unendliche Dauer der Höllenstrafen, namentlich im Betreff der biblischen Stellen davon, im §. 158. anders gefaßt. Statt der frühern Behauptung, daß sich aus dem Neuen Testamente darüber nichts mit Bestimmtheit entscheiden lasse, lieset man jetzt: „Es ist keine einzige klare Stelle weder in Christi Reden noch in den Schriften der Apostel vorhanden, welche die Hoffnung einer gänzlichen und allgemeinen Aufhebung aller Höllenstrafen, (auch der natürlichen,) begründete, vielmehr besagen mehrere Stellen ausdrücklich das Gegentheil.“ In den wichtigsten Artikeln einer

christ-

christlichen Glaubenslehre, nämlich über die Sünde, über Christus und die Versöhnung, über die Heilsordnung, und über die Gnadenwirkungen und Gnadenmittel, haben wir keine solchen Lehrmeinungen gefunden, welche der sel. Verfasser später für schriftwidrig gehalten und gemißbilligt hätte, so daß Früheres und Späteres im Gegensatz erschiene, wie man doch gerade hier, wenn sein Glaube erst im Jahre 1794 begonnen hätte, erwarten müßte. Alles in diesen Artikeln Geänderte und Zugesetzte beweiset nur so viel, daß er mit zunehmenden Jahren in seiner christlichen Erfahrung immer lebendiger, und an praktischen Einsichten in das Wesen des Christenthums reicher geworden ist.

Aus dem Angeführten leuchtet ein, daß der sel. Knapp zwar immer, wie wir oben behaupteten, ein offenbarungsgläubiger, biblischer Theolog gewesen ist, nur in einigen Punkten nicht nach der strengen Consequenz, nach welcher er später dem in diesen Vorlesungen §. 65. Th. I. S. 395. und anderwärts ausgesprochenen Grundsatze folgte: „Wer Jesum für einen untrüglichen göttlichen Lehrer hält, (im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes,) wie ihn das Neue Testament für einen solchen erklärt, der muß in allen Stücken seinem Urtheile beytreten, und er muß den Muth haben, dies auch zu bekennen; gesetzt, daß er noch so viele Schwierigkeiten bey der Sache fände, und gesetzt, daß alle philosophische Schulen und alle Aufgeklärte widersprächen, und alle Spötter ihn mit Schmach und Hohngelächter empfangen sollten.“ Auf der andern Seite ist er eben so wenig darüber hinausgegangen, so daß er in der Schrift nicht-begründete Lehrformen der ältern Dogmatik aus blindem Eifer für eine vermeint-

meintliche Orthodoxie angenommen hätte *). Wie kam es aber, wird man dennoch fragen, daß er, anstatt gleich andern seiner Zeitgenossen in der freyern Richtung fortzuschreiten, sich vielmehr im Fortgange der Zeit derselben immer bestimmter entgegen setzte? Eine solche Sinnesänderung, dergleichen Herr D. Scheibel andeutet, anzunehmen, haben wir keinen historischen oder psychologischen Grund. Die frühern, mehr dem Zeitgeiste gemäßen Aeußerungen des sel. Knapp waren ja meist der Art, daß sie ihm von dem Standpunkte, welchen er dabey einnahm, nothwendig mit der Zeit als Inconsequenzen erscheinen mußten. Diesen Standpunkt aber zu verlassen und im besondern den Glauben an göttliche Offenbarung aufzugeben, mochte er sich nicht entschließen können, weil er damit zugleich die wahre Bedeutung solcher Lehren vernichtet sah, welche ihm vom Anbeginn seines bewußten religiösen Lebens theuer gewesen waren, und deren Kraft er frühzeitig an seinem Herzen erfahren hatte und immerfort erfuhr. Dazu kam, daß der damalige Fortgang der theologischen Neuerungen ihm nach seiner geistigen Eigenthümlichkeit und wissenschaftlichen Bildung vielfach mißfallen mußte. Wie sollte dem Exegeten, der mit dem Sprachgebrauche der heiligen Schriftsteller und mit der Denkweise der alten Welt so innig vertraut war, die einreißende unphilologische Willkühr in der Schrifterklärung zu-

*) So wird man die Vorstellungen von einer eigentlichen Zurechnung der Adamitischen Sünde, von einer substantialen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, u. s. w., in diesen Vorlesungen nicht angenommen finden. Mit Recht heißt es Th. I. S. 205.: „Die Formulartheologie und das Halten über Formeln macht niemanden selig.“

zuſagen? wie dem ſelbſtſtändigen Theologen jene Abhängigkeit, in welche die Theologie von den veränderlichen Syſtemen der Philoſophie gerieth? wie dem beſcheidenen Denker, der von allem beſchränkten Wiſſensſtolz fern war, das kühne Abſprechen über Wahrheiten, welche Jahrhunderte hindurch von den erleuchtetſten Männern hoch und heilig gehalten waren? *) Wenn er ferner ſah, daß jene Neuerungen immer mehr ausarteten in eine wahre Erbitterung gegen alles, was kirchliche Orthodoxie hieß; daß von einſeitigen Aufklärern, welche Grund und Weſen der Religion und die religiöſen Bedürfniſſe des Menſchen ganz verkannten, das Chriſtenthum überhaupt als eine Lehre und Anſtalt, welche ſich überlebt habe, behandelt wurde: ſo war dieſe Erfahrung wohl geeignet, ihn, welchen der Geiſt der Spener-Franckiſchen Schule, in der er aufgewachſen war, nie verlaſſen hatte, deſto mehr in gläubiger Hingebung an die Schrift und treuer Anhänglichkeit an ihre Lehre zu beſtärken. Man erinnere ſich der damals ſichtbar werdenden Folgen des unvorſichtigen Gebrauchs, welcher von der oft nicht einmal recht

ver-

*) Die Allgemeine deutſche Bibliothek giebt ſprechende Beweiſe davon, anderer Schriften jener Zeit nicht zu gedenken. — Daß übrigens dem ſel. Knapp das oben Bemerkte an vielen Producten der neuern Theologie beſonders anſtößig war, davon zeugen in dieſen Vorleſungen die häufigen Aeußerungen des Unwillens über moderniſirende Exegeſe, Anmaßung des Verſtandes, und über das Schwanken der auf das Gebiet der ſubjectiven Meinung verſetzten Glaubenslehre; ſo z. B. Th. I. S. 42. und 43., wo es unter anderm heißt: „Es giebt keinen größern Stolz, als den Vernunftſtolz eines eitlen Gelehrten.“ Man vergleiche auch die Worte in der Commentatio iſagogica vor der Ausgabe des N. T. S. XLVIII. und XLIX. und in der Praefatio edit. primae Scr. var. arg. S. XII. und XIII.

verſtandenen neuen Weisheit im Volks- und Jugendunterrichte gemacht wurde; der Aergerniſſe, welche der Leichtſinn und die Unbeſonnenheit Bahrdt's und mancher andern Aufklärer gaben: welche Wirkung konnten ſie bey einem Manne von ſo zarter, ängſtlicher Gewiſſenhaftigkeit hervorbringen? Und wenn wir annehmen wollten, daß das zum Theil dadurch veranlaßte Religionsedict unter dieſen Verhältniſſen nicht ohne einen gewiſſen Einfluß auf den ſel. Knapp geweſen ſey, ſo würden wir weder ſeiner theologiſchen Ehre etwas vergeben, noch ſeine chriſtliche Ueberzeugungstreue irgendwie in Zweifel ſtellen. Doch iſt zu dieſer Annahme in der That kein Grund vorhanden. Endlich hat es auch in dem Leben des ſel. Mannes an mannichfaltigen andern Fügungen nicht gefehlt, welche dazu mitwirkten, ihn in dem Glauben, welchem einmal ſein Gemüth zugewandt war, immer tiefer zu begründen und ihn darin zu immer größerer Lebendigkeit und Sicherheit gelangen zu laſſen. Auf mehr als Eine Weiſe wurde er vor der Gefahr behütet, im weltlichen oder gelehrten Treiben ſich ſelbſt und ſeines eignen Herzens Bedürfniſſe zu vergeſſen, und vielmehr darauf hingeleitet, ſie gerade ſo anzuerkennen und zu befriedigen, wie er es gethan hat. Die Schwachheit der irdiſchen Hülle ſeines Geiſtes und lebensgefährliche Krankheiten veranlaßten ihn oft, zu prüfen, welche Lehre und welcher Glaube dem Menſchen ſich am meiſten bewähren, wenn er in ſolcher Lage ſich ernſtlich vorbereitet, vor dem Herrn zu erſcheinen*).

Seine

*) Welches Reſultat ihm ſolche Prüfungen nach ſeiner Gemüthsverfaſſung gegeben haben, das ſpricht ſich in dieſen Vorleſungen §. 108. Th. II. S. 244. f. und an andern Stellen aus.

Seine Berufsverhältnisse, insbesondere die Sorge für die Missionsangelegenheiten, führten ihn mit manchem frommen Verehrer Christi in nähere christliche Gemeinschaft, wovon er nicht weniger Einfluß erfahren haben mag, als von der nicht bloß historischen Betrachtung des Lebens Spener's, A. H. Franke's, J. A. Freylinghausen's, H. J. Elers, von Bogatzky's, Spangenberg's und anderer Männer ihres Geistes *), und von seiner vielfachen Beschäftigung mit der evangelischen Missionsgeschichte, mit den ältern Berichten über die ostindische Mission, und mit den Schriften von Cranz, Oldendorp, Loskiel und andern. Dies und anderes ähnliche bestätigte und befestigte unter dem Beystande des göttlichen Geistes in ihm die christliche Ueberzeugung, zu welcher er sich außer seinen Vorlesungen in mehrern akademischen Programmen und besonders in dem ersten von ihm herausgegebenen Stücke der Missionsnachrichten offen bekannte **), und zu deren Verbreitung er später auch zwey asketische Tractate herausgab ***).

Für

*) Die vom sel. Knapp gearbeiteten Beyträge zur Lebensgeschichte Franke's, so wie die kürzern Biographieen Spener's, Freylinghausen's, Elers, wird die Verlagsbuchhandlung aus der Zeitschrift: Frankens Stiftungen, (Halle 1792 — 98,) jetzt wieder abdrucken lassen.

**) Es ist das fünf und funfzigste Stück, ausgegeben im Jahre 1799. Die Vorrede enthält eine kurze Nachricht über Leben und Charakter des D. Joh. Ludw. Schulze, und die hier berücksichtigte Erklärung S. X. ff.

***) Zuerst erschien im Jahre 1806 die kleine Schrift unter dem Titel: Betrachtung über die Frage: Was soll ich thun, daß ich selig werde? u. s. w. Eine weitere Ausführung derselben ist die im Jahre

Für unſern gegenwärtigen Zweck mögen dieſe geſchicht-
hen Bemerkungen genügen. Mit Beziehung auf dieſelben
ollen wir nun die Eigenthümlichkeit dieſer dogmatiſchen Vor-
ungen, und danach den Werth, welchen ſie jetzt noch ha-
n dürften, kurz andeuten. Aus dem bisher Geſagten
rd man aber über ihren weſentlichen Charakter ſchon ſo
it unterrichtet ſeyn, daß man in denſelben nicht ſo wohl
ie philoſophiſch-wiſſenſchaftliche, als vielmehr eine bi-
ſch-praktiſche Dogmatik im Geiſte unſerer evangeliſchen
rche erwartet, und nicht auf Gewährung eines beſondern
culativen Intereſſe rechnet. Es war dem ſel. Knapp
ht geiſtiges Bedürfniß, noch führte ihn, wie wir geſehen
ben, ſeine theologiſche Bildung darauf hin, das Chriſten-
m vorzugsweiſe in ſpeculativer Richtung ſich anzueignen,
r die Identificirung deſſelben mit einem gegebenen philo-
hiſchen Syſteme zu verſuchen, und noch weniger konnte es
n bey ſeinem Offenbarungsglauben in den Sinn kommen,
chriſtliche Glaubenslehre einer philoſophiſchen Kritik zu
terwerfen. Man bemerkt vielmehr ſelbſt bey den einzelnen

Glau-

Jahre 1811 gedruckte, und gleich jener öfter aufgelegte Anlei-
tung zu einem gottſeligen Leben nach chriſtlichen Grundſätzen. —
Der ſel. Verfaſſer hat ſich nicht als ſolchen genannt, um nicht
durch den Namen des proteſtantiſchen Theologen den Kreis
der Leſer zu beſchränken. Aus demſelben Grunde war die Anzeige
des Druckorts (Halle) bey den erſten Auflagen unterlaſſen, und in
dem Buche ſelbſt werden darum Ausſprüche Luther's u. a. ohne
Angabe des Namens angeführt. Aeltere Tractate jener Auf-
ſchrift giebt es mehrere, z. B. von dem berühmten J. G. Walch,
(Jeſu Unterricht auf die Frage: Was muß ich thun, daß ich ſelig
werde? 2te Aufl., Jena 1750), auch von C. H. von Bogatzky,
(Halle 1755).

Glaubensartikeln, in deren Behandlung die Speculation immer den meiſten Raum hat, wie z. B. bey dem Artikel von Gott, ſeinem Weſen und ſeinen Eigenſchaften, und ſeinem Verhältniß zur Welt, ſo wie bey den ſämmtlichen aus dem Gebiete der Philoſophie entlehnten Erläuterungen, Beweiſen und Vertheidigungsgründen der chriſtlichen Dogmen, man bemerkt hierbey überall das Beſtreben, abſtracte Philoſopheme zu meiden und ſich möglichſt an das Gemeinverſtändliche und Praktiſche zu halten. Ein nachwirkender Einfluß der erſten philoſophiſchen Bildung des ſel. Mannes läßt ſich hierbey nicht verkennen, und man wird auch durch Inhalt und Form dieſer Vorleſungen öfter an die Periode der eklektiſchen Popularphiloſophie erinnert, in welche ſich die Leibnitz-Wolfiſche vor Kant's Auftreten verlor. Weit mehr aber iſt auf die aus der Schule der Vorfahren ererbten und durch eigne Erfahrung beſtätigten Grundſätze zu geben, welchen der ſel. Mann bey ſeinen akademiſchen Vorträgen folgte. Er war nämlich überzeugt, daß bey aller gelehrten und wiſſenſchaftlichen Bildung der angehenden Theologen doch niemals die praktiſche Beſtimmung, zu welcher dieſelben mit geringer Ausnahme auf der Univerſität vorbereitet werden ſollen, aus den Augen zu laſſen ſey, und daß der gewiſſenhafte akademiſche Lehrer der Theologie ſich deſſen enthalten müſſe, was mehr von jener Beſtimmung abführe und nicht als Mittel zur Erreichung des Hauptzweckes diene. Wie er nun dieſer Ueberzeugung zufolge über die zweckmäßigſte Einrichtung dogmatiſcher Vorleſungen gedacht habe, darüber hat er ſich im letzten Paragraphen der Vorbereitung ſelbſt ausgeſprochen, und ſich im beſondern S. 43. gegen die bloß ſpeculative Behand-

handlung der Glaubenslehre erklärt. Die Zeit, welcher diese Vorlesungen angehören, und das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum während derselben, darf man dabey nicht vergessen. Uebrigens wird man doch in dem Werke nicht wenige tiefgedachte, wahrhaft philosophische Bemerkungen und Ansichten finden, wenn man anders nicht gewöhnt ist, dunkle Worte für tiefe Gedanken zu halten; denn in einfacher und verständlicher Rede ist freylich hier alles vorgetragen.

Nicht also irgend ein Philosophiren über das Christenthum, sondern dies galt dem sel. Knapp als Aufgabe der christlichen Dogmatik, die Glaubenslehren aus der heiligen Schrift nach ihrem wahren Sinne abzuleiten, ihren wesentlichen Gehalt und ihr praktisches Moment in dem frommen Bewußtseyn nachzuweisen, und sie nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, besonders in unserer evangelischen Kirche, in wissenschaftlichem Zusammenhange zu erläutern und anzueignen. Die Hauptquellen der Religionswahrheit waren ihm die Schrift und ein lebendiges christliches Gefühl. Die Art und Weise aber, wie jene Aufgabe in diesen Vorlesungen gelöset und aus den bezeichneten Quellen geschöpft ist, giebt ihnen noch jetzt einen eigenthümlichen Werth für die große Classe von Lesern, deren christlich-theologisches Bedürfniß zu befriedigen sie zunächst bestimmt waren, für alle diejenigen, welche dem kirchlichen Lehramte sich widmen. Das Ganze ist von einem eben so lebendigen als besonnenen christlichen Geiste durchdrungen, und nirgends ist der höchste Zweck der Religion und religiösen Belehrung, die Heiligung und Beseligung der Menschen, aus den Augen gelassen, vielmehr sind

alle einzelne Lehren in dieſer Beziehung gedacht. Man findet daher eben ſo wenig eine ſteife Anhänglichkeit an überlieferte Formeln, und ein Abmühen in ſcholaſtiſchen Subtilitäten, als ein Wohlgefallen an dunkeln Gefühlen und Hang zu falſchem Myſticismus. Wie fern der ſel. Knapp von dem letztern geweſen ſey, davon kann man ſich aus der Behandlung der Artikel von der Heilsordnung, den Gnadenwirkungen und Sakramenten hinreichend überzeugen. Wiſſenſchaftlicher Ernſt iſt mit Sinn für thätige Frömmigkeit, gründliche Gelehrſamkeit mit praktiſcher Einſicht und chriſtlicher Erfahrung vereinigt. Die evangeliſche Kirchenlehre, wie und ſo weit ſie in der Schrift begründet iſt, wird mit Conſequenz und Eifer vertheidigt, aber ohne polemiſche Bitterkeit, und ohne blinde Vorliebe für das Alte, welche die wahren Fortſchritte der neuern Theologie verkennen ließe. Und was im Einzelnen zuerſt die Darſtellung der bibliſchen Lehre betrifft, ſo wird man ſich in der Erwartung, zu welcher die ausgezeichneten bibliſch-theologiſchen Abhandlungen in den Scriptis varii argumenti berechtigen, nicht getäuſcht fühlen. Schon dies iſt hierbey ſehr ſchätzbar, wie, nach Abſonderung früher angeführter ungültiger Beweisſtellen für einzelne Dogmen, die gültigen nach ihrer verſchiedenen Beweiskraft unparteyiſch gewürdigt, und ſo, wie ſie ſich gegenſeitig am beſten erklären und den didactiſchen Gehalt am ſicherſten erkennen laſſen, geſchickt zuſammengeſtellt ſind. Weit verdienſtlicher aber ſcheinen uns die hiſtoriſchen Erläuterungen der Lehren des Urchriſtenthums, welche die Auffaſſung derſelben im Geiſte der neuteſtamentlichen Schriftſteller, und in dem Zuſammenhange, in welchem

chem ſie dieſelben gedacht haben, ſo trefflich vermitteln. Sie zeugen von einer umfaſſenden und tiefen Kenntniß der Denkweiſe und des Sprachgebrauchs der alten Welt, beſonders der jüdiſchen zur Zeit Chriſti und der Apoſtel, welche ſich der ſel. Knapp durch ſeine vielſeitigen philologiſchen Studien erworben hatte. Meiſt ſind damit zugleich ſehr beachtungswerthe Bemerkungen verbunden über die Entſtehung der religiöſen Vorſtellungen im Kindheitsalter der Völker, und über ihre Fortbildung im Zuſammenhange mit der fortſchreitenden geiſtigen und moraliſchen Cultur, wobey auch die ſichtbare allgemeine Analogie gewiſſer Anſchauungen und Grundbegriffe öfter benutzt iſt, darauf hinzuweiſen, wie weſentlich manche von einer herzloſen Speculation verkannte religiöſe Bedürfniſſe in der menſchlichen Natur begründet ſind. Ueberblicken wir ferner die dogmengeſchichtlichen Abſchnitte, ſo geben ſie zwar meiſt nur kurze Ueberſichten, in denen man nicht viele Nachweiſe aus den Quellen zu erwarten hat; indeß werden doch darin die wichtigſten Entwickelungen und Geſtaltungen der einzelnen Dogmen anſchaulich gemacht, die Bedingungen, von denen ſie hauptſächlich abhängig waren, angezeigt, die denkwürdigern Lehrmeinungen und Anſichten einzelner Gottesgelehrten erwähnt, und die Ausdrücke der kirchlichen Kunſtſprache auf eine genügende Weiſe hiſtoriſch erläutert. Für den Anfänger in der theologiſchen Wiſſenſchaft ſind dieſe Ueberſichten ſehr zweckmäßig, und ſelbſt für den Kenner dürften ſie wegen mancher eingeſtreuten eigenthümlichen Bemerkungen und Urtheile von Intereſſe ſeyn. Wenn man im Betreff der lutheriſchen Kirchenlehre bey einigen Artikeln die

ge-

genauere Anführung der in den ſymboliſchen Büchern und den Schriften der ältern Dogmatiker enthaltenen Lehrbeſtimmungen vermißt, und nur eine allgemeinere Bezeichnung ihres Inhaltes und Geiſtes findet, ſo wird man dies mit der nothwendigen Beſchränkung akademiſcher Vorleſungen, welche ſo vieles umfaſſen ſollten, entſchuldigen. Wird endlich dieſe Glaubenslehre von der Seite ihres praktiſchen Gehaltes betrachtet, ſo glauben wir ihr wegen deſſelben einen ganz vorzüglichen Werth für den chriſtlichen Religionslehrer beylegen zu können. Der praktiſche Geſichtspunkt herrſcht darin ſowohl in Rückſicht auf einzelne Lehren als die Tendenz des Ganzen. Nach eigner chriſtlicher Erfahrung wird die Bedeutung der bibliſchen und kirchlichen Lehrſätze für das religiös-moraliſche Gefühl und Leben hervorgehoben, beſonders auch bey den Lehrſätzen, welchen man in neuerer Zeit häufig eine ſolche Bedeutung abgeſprochen hat. Und wie vortrefflich ſind die vielen Bemerkungen über den populären Vortrag, die Warnungen vor den Irrthümern, in welche der angehende Volkslehrer dabey ſo leicht verfällt, die Hinweiſungen auf das Beyſpiel Chriſti und der Apoſtel als Lehrer! Da der beſchränkte Raum unſerer ohnehin ſchon weiter, als wir wollten, ausgedehnten Vorrede es nicht erlaubt, einzelnes zum Beleg auszuheben, ſo erſuchen wir um ſo mehr den geneigten Leſer, ſelbſt den praktiſch-theologiſchen Abſchnitten eine beſondere Aufmerkſamkeit zu ſchenken, und hoffen mit Zuverſicht, daß er von der Wahrheit unſers Lobes ſich überzeugen werde.

Zum Schluſſe noch einige Worte über unſer Verhältniß bey der Herausgabe dieſer Vorleſungen. Sie erſcheinen, wie

ie der Titel beſagt, unverändert, und es hat ſich unſere hätigkeit mit Ausnahme geringerer Aenderungen und Bechtigungen hauptſächlich auf die Beſorgung eines richtien und genauen Abdrucks der hinterlaſſenen Handſchrift eſchränkt *). Daß der Styl dieſer Vorleſungen nicht überll der einer für den Druck gearbeiteten Schrift ſey, und

*) Bey wiederholter Durchſicht haben ſich nur wenige Druckfehler gefunden. Im erſten Theile: Seite 4. Zeile 10. von unten ſtatt 27. lies 28. — S. 17. Z. 1. ſt. überführt l. überzeugt. — S. 42. Z. 12. ſt. und ſiebzehnten l. und im Anfange des ſiebzehnten. — S. 54. Z. 15. ſt. 7. l. 8. — S. 69. Z. 23. u. S. 70. Z. 1. l. Kennicott. — S. 89. Z. 14. l. הִתְנַבֵּא. — S. 114. Z. 23. ſt. Th. III. l. Th. II. — S. 237. Z. 1. v. u. ſt. herrſchende l. herrſchenden. — S. 291. Z. 6. v. u. ſt. ſelbſt nach l. nach. — S. 301. Z. 25. ſt. Num. 2. l. Num. II. — S. 310. Z. 2. v. u. ſt. Erde l. Erde, ſo genannt. — S. 441. Z. 11. ſt. gedenkt l. denkt. — Im zweyten Theile: S. 3. Z. 6. v. u. ſt. τα l. το. — S. 78. Z. 13. v. u. ſt. concilium l. conſilium. — S. 109. Z. 8. ſtreiche: und. — S. 136. Z. 13. ſt. p. 609. ſq. l. p. 553. ſqq. ed. II. — S. 166. Z. 7. v. u. ſt. Chriſto l. Chriſti. — S. 197. Z. 6. ſt. ἐναθρωπησις l. ἐνανθρωπησις. — S. 220. Z. 3. ſt. ἰδιοματων l. ἰδιωματων. — S. 249. Z. 3. v. u. ſt. ἐλαβωμεν l. ἐλαβομεν. — S. 304. Z. 7. ſt. 11. l. 21. — S. 321. Z. 8. v. u. ſt. C. 4, 14. l. 1 Theſſ. 4, 14. — S. 341. Z. 23. ſt. Gemüthsfaſſung l. Gemüthsverfaſſung. — S. 351. Z. 2. l. התוריים als Ein Wort. — S. 369. am Ende ſtreiche: ihrer. — S. 407. Z. 12. v. u. ſt. III. l. II. — S. 448. Z. 2. ſt. 7. l. 5. — S. 479. Z. 20. ſt. ἀνελθη l. ἐλθῃ. — Einige unbedeutende Inconſequenzen in der Rechtſchreibung und Interpunction wird man, als kaum vermeidlich bey dem Drucke einer ſolchen Handſchrift, entſchuldigen. Die Undeutlichkeit einiger hebräiſchen Wörter im erſten Theile iſt durch die unreinen Typen veranlaßt.

und daß einzelne Partieen in derſelben dem gegenwärtigen Standpunkte der Wiſſenſchaft nicht entſprechen, wiſſen wir recht wohl, und kann dies niemanden befremden. Gewiß aber würden wir mit Veränderungen, Weglaſſungen, Zuſätzen bey den Verehrern, Freunden und Zuhörern des ſel. Knapp wenig Dank verdient haben; abgeſehen davon, daß ſolche Ueberarbeitung eines fremden Werkes immer etwas ſehr mißliches hat. Die neuere Literatur der Dogmatik nachzutragen, hielten wir darum für zwecklos, weil ſie in mehrern ſehr verbreiteten Handbüchern vollſtändig genug angezeigt iſt. Die Verweiſungen auf Morus Epitome, welcher bey den dogmatiſchen Vorleſungen zu folgen, eine Zeit lang Vorſchrift war, ſind meiſt beybehalten, beſonders wo geradezu auf den Inhalt derſelben Rückſicht genommen iſt.

Mögen alſo dieſe Vorleſungen, wie ſie von dem ſel. Manne aufgeſetzt und gehalten worden ſind, bey dem theologiſchen Publicum eine freundliche Aufnahme finden, daß man des vielen Guten und Vortrefflichen, das ſie darbieten, ſich erfreue, und ihre Mängel und Unvollkommenheiten, eingedenk ihrer eigentlichen Beſtimmung und der Zeit, welcher ſie angehören, mit Milde beurtheile! Mögen ſie bey recht vielen zur Erreichung und Förderung des Zweckes mitwirken, der ihrem Verfaſſer bey aller ſeiner theologiſchen Thätigkeit als der höchſte galt!

Der Herausgeber.

Inhalt.

Vorbereitung zur christlichen Glaubenslehre.

Seite

§. 1. Was ist Religion und Theologie, und wie unterscheidet man beide? 3

§. 2. Von der Religion als Mittel zur sittlichen Besserung und Vervollkommnung des Menschen. 7

§. 3. Ueber natürliche und geoffenbarte Religion. . . 10

§. 4. Ob es eine angeborne Gotteserkenntniß gebe? . . 18

§. 5. Von den Glaubensartikeln und der analogia fidei. . 21

§. 6. Von den Religionsgeheimnissen. 26

§. 7. Allgemeine Bemerkungen über die Quellen der christlichen Glaubenslehren, oder über den Gebrauch der heiligen Schrift, der Vernunft und Tradition. 29

§. 8. Zweck der göttlichen Offenbarungen, ihre Hauptperioden, Stufenverschiedenheit, und biblische Benennungen derselben. 35

§. 9. Ueber die gelehrte oder wissenschaftliche Behandlung der christlichen Glaubenslehre. 41

Seite

Erster Artikel. Von der heiligen Schrift, als Erkenntnißquelle der Glaubenslehre.

§. 1. Benennung und Eintheilung der zur heiligen Schrift gehörigen Bücher. 48

§. 2. Von der Authentie oder Aechtheit der Bücher des neuen Testaments. 49

§. 3. Ueber die Authentie der Bücher des alten Testaments. . 52

§. 4. Ueber die Vereinigung der Bücher des alten Testaments zu einem Ganzen. 55

§. 5. Ueber den Canon des neuen Testaments, oder die Sammlung der Bücher des neuen Testaments in ein Ganzes. . 61

§. 6. Ueber die unverfälschte Richtigkeit und Vollständigkeit (integritas) der Schriften des alten und neuen Testaments. 66

§. 7. Von der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Jesu und seiner Apostel. 70

§. 8. Ueber die Eingebung oder den höhern göttlichen Einfluß bey Abfassung der Schriften des alten und neuen Testaments. 78

§. 9. Vergleichende historische Bemerkungen über die Vorstellungen und Ausdrücke der alten Welt von unmittelbaren göttlichen Einwirkungen. 84

§. 10. Ueber die verschiedenen Theorien, welche die Theologen von der Inspiration der biblischen Bücher und von der Art und Weise derselben gegeben haben. 89

§. 11. Von einigen der vornehmsten Eigenschaften der heiligen Schrift. 95

§. 12. Von dem dogmatischen Gebrauche der heiligen Schrift. 101

§. 13. Von der Lesung der heiligen Schrift. 108

Erſter Theil der chriſtlichen Glaubenslehre.

Die Lehre von Gott oder Theologie im engern Sinne.

Seite

Zweyter Artikel. Von dem Daſeyn Gottes und dem Begriff von Gott.

§. 14. Begriff von Gott. 116
§. 15. Von den Beweiſen für das Daſeyn Gottes. . . 118
§. 16. Von der Einheit Gottes. 126
§. 17. Von den Namen Gottes in der heiligen Schrift. . 131

Dritter Artikel. Von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes.

§. 18. Einleitung in die Lehre von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes. 135
§. 19. Von der Geiſtigkeit (ſpiritualitas) Gottes. . . 142
§. 20. Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. . . . 146
§. 21. Allmacht Gottes. 150
§. 22. Allwiſſenheit Gottes. 152
§. 23. Allgegenwart Gottes. 157
§. 24. Weisheit Gottes. 161
§. 25. Die Lehre von der Beſchaffenheit und den Vollkommenheiten des göttlichen Willens. Einleitung dazu. . . 164
§. 26. Von der Freyheit, Unveränderlichkeit, und Wirkſamkeit oder Thätigkeit des göttlichen Willens. 168
§. 27. Ueber die moraliſchen Attribute des göttlichen Willens überhaupt, und den Begriff derſelben. 172
§. 28. Erſtes und zweytes moraliſches Attribut des göttlichen Willens, Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, und Güte Gottes. 174

Seite

§. 29. Drittes moraliſches Attribut des göttlichen Willens, ſeine Heiligkeit. 179

§. 30. Viertes moraliſches Attribut des göttlichen Willens, ſeine Gerechtigkeit. 180

§. 31. Fortſetzung der Abhandlung von der göttlichen Gerechtigkeit. 185

Anhang.

§. 32. Von den göttlichen Rathſchlüſſen (de decreto divino ſ. praedeſtinatione). 193

Vierter Artikel. Die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt, oder von der Trinität.

§. 33. Vorläufige Bemerkungen über dieſe Lehre und ihre Erheblichkeit, ingleichen über den Plan bey der Abhandlung derſelben. 202

Erſter Abſchnitt. Ueber die bibliſchen Stellen, worin die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt vorgetragen wird.

§. 34. Ueber die Frage: ob in den heiligen Schriften des alten Teſtaments dieſe Lehre ſchon anzutreffen ſey? . . 206

§. 35. und 36. Von denjenigen Stellen des neuen Teſtaments, worin Vater, Sohn und heiliger Geiſt zuſammen erwähnt werden. . . . . 210 u. 213

§. 37. Stellen, worin Chriſto göttliche Namen gegeben werden. 215

§. 38. Stellen, worin Chriſto göttliche Eigenſchaften und Werke zugeſchrieben werden, und wo gefordert wird, ihm göttliche Ehre zu erweiſen. 220

§. 39. Vom heiligen Geiſte und deſſen Perſönlichkeit. . . 224

§. 40. Von der Gottheit des heiligen Geiſtes. . . . 228

Seite

Zweyter Abschnitt. Kurze Geschichte dieser Lehre, ihrer verschiedenen Veränderungen, gelehrten Bestimmungen, und Hypothesen, die zur Aufklärung und Bestätigung derselben erdacht sind, und Urtheil darüber.

§. 41. Ob sich bey den Juden oder bey andern Nichtchristen Spuren von der Trinitätslehre finden, die nicht aus christlichen, sondern anderweitigen Quellen herrühren? . . 233

§. 42. Ueber die Geschichte der Trinitätslehre vor der nicänischen Kirchenversammlung, im zweyten und dritten Jahrhundert. 238

§. 43. Von den Bestimmungen und Terminologien in der Lehre von der Trinität, welche seit der nicänischen Kirchenversammlung im vierten Jahrhundert herrschend geworden, und seitdem in der rechtgläubigen Kirche angenommen sind. . 245

§. 44. Uebersicht der vornehmsten Versuche, die man hauptsächlich seit der Reformation im sechzehnten Jahrhundert zur Erläuterung und nähern Bestimmung der Trinitätslehre gemacht hat. 254

Von den Werken Gottes.

Fünfter Artikel. Von der Schöpfung des Weltalls im allgemeinen und von der Schöpfung unserer Erde.

§. 45. Was man unter Welt versteht, und über die Benennungen der Welt. 262

§. 46. Ueber den Begriff der Weltschöpfung, Wirklichkeit derselben, Beschaffenheit der ersten Materie, und Uebersicht der verschiedenen Meinungen davon. 265

§. 47. Lehre und Ausdrücke der biblischen Schriftsteller von der Weltschöpfung überhaupt, und wie sie zu verstehen sind. 271

§. 48. Eintheilung der Schöpfung, verschiedene Gattungen der Geschöpfe, Kenntniß derselben, Absichten Gottes bey Schöpfung, beste Welt. 276

§. 49.

Seite

§. 29. Drittes moraliſches Attribut des göttlichen Willens, ſeine Heiligkeit. 179

§. 30. Viertes moraliſches Attribut des göttlichen Willens, ſeine Gerechtigkeit. 180

§. 31. Fortſetzung der Abhandlung von der göttlichen Gerechtigkeit. 185

Anhang.

§. 32. Von den göttlichen Rathſchlüſſen (de decreto divino ſ. praedeſtinatione). 193

Vierter Artikel. Die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt, oder von der Trinität.

§. 33. Vorläufige Bemerkungen über dieſe Lehre und ihre Erheblichkeit, ingleichen über den Plan bey der Abhandlung derſelben. 202

Erſter Abſchnitt. Ueber die bibliſchen Stellen, worin die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt vorgetragen wird.

§. 34. Ueber die Frage: ob in den heiligen Schriften des alten Teſtaments dieſe Lehre ſchon anzutreffen ſey? . . 206

§. 35. und 36. Von denjenigen Stellen des neuen Teſtaments, worin Vater, Sohn und heiliger Geiſt zuſammen erwähnt werden. . . . . 210 u. 213

§. 37. Stellen, worin Chriſto göttliche Namen gegeben werden. 215

§. 38. Stellen, worin Chriſto göttliche Eigenſchaften und Werke zugeſchrieben werden, und wo gefordert wird, ihm göttliche Ehre zu erweiſen. 220

§. 39. Vom heiligen Geiſte und deſſen Perſönlichkeit. . . 224

§. 40. Von der Gottheit des heiligen Geiſtes. . . . 228

Seite

Zweyter Abschnitt. Kurze Geschichte dieser Lehre, ihrer verschiedenen Veränderungen, gelehrten Bestimmungen, und Hypothesen, die zur Aufklärung und Bestätigung derselben erdacht sind, und Urtheil darüber.

§. 41. Ob sich bey den Juden oder bey andern Nichtchristen Spuren von der Trinitätslehre finden, die nicht aus christlichen, sondern anderweitigen Quellen herrühren? . . 233

§. 42. Ueber die Geschichte der Trinitätslehre vor der nicänischen Kirchenversammlung, im zweyten und dritten Jahrhundert. 238

§. 43. Von den Bestimmungen und Terminologien in der Lehre von der Trinität, welche seit der nicänischen Kirchenversammlung im vierten Jahrhundert herrschend geworden, und seitdem in der rechtgläubigen Kirche angenommen sind. . 245

§. 44. Uebersicht der vornehmsten Versuche, die man hauptsächlich seit der Reformation im sechzehnten Jahrhundert zur Erläuterung und nähern Bestimmung der Trinitätslehre gemacht hat. 254

Von den Werken Gottes.

Fünfter Artikel. Von der Schöpfung des Weltalls im allgemeinen und von der Schöpfung unserer Erde.

§. 45. Was man unter Welt versteht, und über die Benennungen der Welt. 262

§. 46. Ueber den Begriff der Weltschöpfung, Wirklichkeit derselben, Beschaffenheit der ersten Materie, und Uebersicht der verschiedenen Meinungen davon. 265

§. 47. Lehre und Ausdrücke der biblischen Schriftsteller von der Weltschöpfung überhaupt, und wie sie zu verstehen sind. 271

§. 48. Eintheilung der Schöpfung, verschiedene Gattungen der Geschöpfe, Kenntniß derselben, Absichten Gottes bey Schöpfung der Welt, beste Welt. 276

§. 49. Ueber die Mosaische Nachricht von der Schöpfung, über den Zweck derselben, und über die verschiedenen Grundsätze und Hypotheſen, die man zu ihrer Erklärung angewendet hat.

§. 50. Darstellung der Erzählung von der Schöpfung nach Moſes, B. 1. C. 1. . . . . .

Sechster Artikel. Von der Schöpfung des vornehmſten sichtbaren Geschöpfes Gottes auf dieſer Erde, oder von der Schöpfung des Menschen, und deſſen urſprünglichem Zuſtande.

§. 51. Ueber die Natur des Menschen, beſonders der Seele des Menschen, und über die Beſtimmung deſſelben. . .

§. 52. Ueber die Mosaischen Nachrichten vom Urſprunge des menſchlichen Geſchlechts. . . . . .

§. 53. Ueber die verſchiedenen Erklärungen, welche die Theologen vom Ebenbilde Gottes geben; über die Bedeutungen, die der Ausdruck in der Bibel hat; und Reſultat aus dieſen Bemerkungen. . . . . .

§. 54. Von dem urſprünglichen Zuſtande der erſten Menſchen und den Vollkommenheiten derſelben; beſonders von den Vollkommenheiten der Seele. . . . . .

§. 55. Von den körperlichen Vollkommenheiten der erſten Menſchen in ihrem urſprünglichen Zuſtande. . . . .

§. 56. Von den äußern Vorzügen des Menſchen im Unſchuldszuſtande, und allgemeine Bemerkungen über den Begriff vom goldenen Weltalter bey den Nationen, die keine nähere Offenbarung hatten. . . . . .

§. 57. Von der Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts. .

Siebenter Artikel. Ueber die Lehre der Bibel von den Engeln, als den vornehmſten uns bekannten, aber unſichtbaren Geſchöpfen Gottes.

§. 58. Erheblichkeit dieſer Lehre und allgemeine hiſtoriſche Bemerkungen zur Einleitung in dieſelbe. 3

§.

Seite

§. 59. Ueber die Benennungen, das Wesen, Beweisgründe für das Daseyn, Schöpfung, ursprünglichen Zustand und Eintheilung der Engel. 352

Erste Abtheilung. Von den heiligen, oder in ihrem ursprünglichen moralisch guten und seligen Zustande gebliebenen Engeln.

§. 60. Von dem gegenwärtigen Zustande und den Verrichtungen der Engel. 358

§. 61. Ueber die verschiedenen Namen und Klassen der guten Engel, ingleichen über die Verehrung derselben. . . 364

Zweyte Abtheilung. Von den bösen Geistern oder bösen Dämonen.

§. 62. Ueber das Daseyn der bösen Geister und über ihren Abfall. 369

§. 63. Wesen und Eigenschaften der bösen Geister, ihr jetziger und künftiger Zustand, Anzahl, Klassen und Namen derselben. 375

§. 64. Ueber die Beschäftigungen und Wirkungen der bösen Geister. 381

Fortsetzung. Von der Gewalt des Satans über die Körper der Menschen und über die Körperwelt überhaupt.

§. 65. Von den leiblichen Besitzungen. 388

§. 66. Ueber Magie und Gespenster. 397

Achter Artikel. Von der göttlichen Vorsehung.

§. 67. Was man unter der Vorsehung Gottes verstehe, und historische Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen dieser Lehre. 407

§. 68. Von den Beweisen für die Lehre von der Vorsehung und Eintheilung derselben. 412

§. 69.

Seite

§. 29. Drittes moraliſches Attribut des göttlichen Willens, ſeine Heiligkeit. 179

§. 30. Viertes moraliſches Attribut des göttlichen Willens, ſeine Gerechtigkeit. 180

§. 31. Fortſetzung der Abhandlung von der göttlichen Gerechtigkeit. 185

Anhang.

§. 32. Von den göttlichen Rathſchlüſſen (de decreto divino ſ. praedeſtinatione). 193

Vierter Artikel. Die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt, oder von der Trinität.

§. 33. Vorläufige Bemerkungen über dieſe Lehre und ihre Erheblichkeit, ingleichen über den Plan bey der Abhandlung derſelben. 202

Erſter Abſchnitt. Ueber die bibliſchen Stellen, worin die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt vorgetragen wird.

§. 34. Ueber die Frage: ob in den heiligen Schriften des alten Teſtaments dieſe Lehre ſchon anzutreffen ſey? . . 206

§. 35. und 36. Von denjenigen Stellen des neuen Teſtaments, worin Vater, Sohn und heiliger Geiſt zuſammen erwähnt werden. . . . . 210 u. 213

§. 37. Stellen, worin Chriſto göttliche Namen gegeben werden. 215

§. 38. Stellen, worin Chriſto göttliche Eigenſchaften und Werke zugeſchrieben werden, und wo gefordert wird, ihm göttliche Ehre zu erweiſen. 220

§. 39. Vom heiligen Geiſte und deſſen Perſönlichkeit. . . 224

§. 40. Von der Gottheit des heiligen Geiſtes. . . . 228

Zwey-

Seite

Zweyter Abschnitt. Kurze Geschichte dieser Lehre, ihrer verschiedenen Veränderungen, gelehrten Bestimmungen, und Hypothesen, die zur Aufklärung und Bestätigung derselben erdacht sind, und Urtheil darüber.

§. 41. Ob sich bey den Juden oder bey andern Nichtchristen Spuren von der Trinitätslehre finden, die nicht aus christlichen, sondern anderweitigen Quellen herrühren? . . 233

§. 42. Ueber die Geschichte der Trinitätslehre vor der nicänischen Kirchenversammlung, im zweyten und dritten Jahrhundert. 238

§. 43. Von den Bestimmungen und Terminologien in der Lehre von der Trinität, welche seit der nicänischen Kirchenversammlung im vierten Jahrhundert herrschend geworden, und seitdem in der rechtgläubigen Kirche angenommen sind. . 245

§. 44. Uebersicht der vornehmsten Versuche, die man hauptsächlich seit der Reformation im sechzehnten Jahrhundert zur Erläuterung und nähern Bestimmung der Trinitätslehre gemacht hat. 254

Von den Werken Gottes.

Fünfter Artikel. Von der Schöpfung des Weltalls im allgemeinen und von der Schöpfung unserer Erde.

§. 45. Was man unter Welt versteht, und über die Benennungen der Welt. 262

§. 46. Ueber den Begriff der Weltschöpfung, Wirklichkeit derselben, Beschaffenheit der ersten Materie, und Uebersicht der verschiedenen Meinungen davon. 265

§. 47. Lehre und Ausdrücke der biblischen Schriftsteller von der Weltschöpfung überhaupt, und wie sie zu verstehen sind. 271

§. 48. Eintheilung der Schöpfung, verschiedene Gattungen der Geschöpfe, Kenntniß derselben, Absichten Gottes bey Schöpfung der Welt, beste Welt. 276

§. 49. Ueber die Mosaische Nachricht von der Schöpfung, über den Zweck derselben, und über die verschiedenen Grundsätze und Hypothesen, die man zu ihrer Erklärung angewendet hat. 2

§. 50. Darstellung der Erzählung von der Schöpfung nach Moses, B. 1. C. 1. 2

Sechster Artikel. Von der Schöpfung des vornehmsten sichtbaren Geschöpfes Gottes auf dieser Erde, oder von der Schöpfung des Menschen, und dessen ursprünglichem Zustande.

§. 51. Ueber die Natur des Menschen, besonders der Seele des Menschen, und über die Bestimmung desselben. . . 2

§. 52. Ueber die Mosaischen Nachrichten vom Ursprunge des menschlichen Geschlechts. 3

§. 53. Ueber die verschiedenen Erklärungen, welche die Theologen vom Ebenbilde Gottes geben; über die Bedeutungen, die der Ausdruck in der Bibel hat; und Resultat aus diesen Bemerkungen. 3

§. 54. Von dem ursprünglichen Zustande der ersten Menschen und den Vollkommenheiten derselben; besonders von den Vollkommenheiten der Seele. 3

§. 55. Von den körperlichen Vollkommenheiten der ersten Menschen in ihrem ursprünglichen Zustande. . . . 3

§. 56. Von den äußern Vorzügen des Menschen im Unschuldszustande, und allgemeine Bemerkungen über den Begriff vom goldenen Weltalter bey den Nationen, die keine nähere Offenbarung hatten. 3

§. 57. Von der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts. . 3

Siebenter Artikel. Ueber die Lehre der Bibel von den Engeln, als den vornehmsten uns bekannten, aber unsichtbaren Geschöpfen Gottes.

§. 58. Erheblichkeit dieser Lehre und allgemeine historische Bemerkungen zur Einleitung in dieselbe. 3

§.

Seite

§. 59. Ueber die Benennungen, das Wesen, Beweisgründe für das Daseyn, Schöpfung, ursprünglichen Zustand und Eintheilung der Engel. 352

Erste Abtheilung. Von den heiligen, oder in ihrem ursprünglichen moralisch guten und seligen Zustande gebliebenen Engeln.

§. 60. Von dem gegenwärtigen Zustande und den Verrichtungen der Engel. 358

§. 61. Ueber die verschiedenen Namen und Klassen der guten Engel, ingleichen über die Verehrung derselben. . . 364

Zweyte Abtheilung. Von den bösen Geistern oder bösen Dämonen.

§. 62. Ueber das Daseyn der bösen Geister und über ihren Abfall. 369

§. 63. Wesen und Eigenschaften der bösen Geister, ihr jetziger und künftiger Zustand, Anzahl, Klassen und Namen derselben. 375

§. 64. Ueber die Beschäftigungen und Wirkungen der bösen Geister. 381

Fortsetzung. Von der Gewalt des Satans über die Körper der Menschen und über die Körperwelt überhaupt.

§. 65. Von den leiblichen Besitzungen. 388

§. 66. Ueber Magie und Gespenster. 397

Achter Artikel. Von der göttlichen Vorsehung.

§. 67. Was man unter der Vorsehung Gottes verstehe, und historische Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen dieser Lehre. 407

§. 68. Von den Beweisen für die Lehre von der Vorsehung und Eintheilung derselben. 412

§. 69.

Seite

§. 69. Von den beiden erſten Handlungen (actus) der Vorſehung: Erhaltung des Daſeyns und der Kräfte (conſervatio und concurſus). 417

§. 70. Von der dritten äußern Handlung (actus) der Vorſehung, oder von der göttlichen Regierung (gubernatio ſ. providentia ſtricte ſic dicta) überhaupt. . . . 425

§. 71. Bemerkungen über Gottes ſpecielle Regierung der Menſchen, beſonders in Rückſicht auf ihre Freyheit und ihre widrigen Schickſale. 430

§. 72. Folgerungen aus den bisher vorgetragenen Sätzen, über die Beſchaffenheit und die Eigenſchaften der göttlichen Vorſehung. 439

Vorlesungen

über

Die christliche Glaubenslehre.

Vorbereitung
zur
christlichen Glaubenslehre.

§. 1.

Was ist Religion und Theologie, und wie unterscheidet man beide?

[Cf. Mori epitome theol. christ. §. 1—4. pag. 1—3.]

I. Ueber Religion. a) Religion, subjective und im weitesten Sinne genommen, pflegt man so zu definiren, daß man sagt, es sey die Verehrung Gottes. Was einige Neuere, als Stäudlin, gegen diese Definition erinnert haben, ist auch so erheblich nicht, daß man Ursache hätte, sie zu verlassen. Wer das ausübt, was er dem Willen Gottes gemäß erkennt, von dem sagt man, er verehre Gott, (colere deum, cultus dei). Daher gab Kant die Definition von der Religion, sie sey „Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Hieraus erhellt, daß zur Gottesverehrung zweyerley gehöre: 1) Kenntniß von Gott, (seinem Wesen, Eigenschaften u. s. w.,) und seinem Verhältniß gegen die Menschen, seiner Gesinnung gegen sie, seinem Willen; 2) solche Gesinnung gegen Gott, und ein solches Verhalten, welches jener Kenntniß gemäß ist; oder die Anwendung jener Erkenntniß. Die Lehre also, die alles das zusammenfaßt, was zur Erkenntniß und Verehrung Gottes gehört, heißt Religionslehre. Mit dem ersten Stück beschäftigt sich der Verstand des Menschen, und man nennt es den theoretischen Theil der Religion, (γνωσις, πιστις, το πιστευειν); mit dem andern, der menschliche Wille. Dies wird der praktische Theil genannt, (τα ἐργα, το ποιειν). Kein Stück kann ohne das andere seyn, jedes derselben ist gleich wesentlich. Die heilige

Schrift verbindet daher immer beides, Chriſtus in ſeinen Reden und die Apoſtel. S. Joh. 13, 17. Tit. 1, 1. Jac. 1, 22—27. (S. biblica nomina religionis M. pag. 2. φοβος θεου etc.)

Auf die Richtigkeit der Erkenntniß kommt bey der Ausübung ſehr viel an. Denn es iſt dem menſchlichen Geiſt weſentlich, daß er ſich Gott als das höchſte Ideal aller ſittlichen Vollkommenheit denken muß, und daß er ſich daher ihn zum Vorbild der Nachahmung macht. Es wirkt daher höchſt nachtheilig auf die Moralität des Menſchen, wenn ſeine Begriffe von Gott, ſeinem Weſen, Eigenſchaften, Vorſchriften falſch ſind.

Oft aber nimmt man auch Religion in engerer Bedeutung, daß man entweder bloß den theoretiſchen oder bloß den praktiſchen Theil Religion nennt. In beiderley Sinn ſagt man z. E. von einem Menſchen: er ſey religiös. Auch iſts ſehr gewöhnlich, äußere gottesdienſtliche Handlungen Religion zu nennen, und einen Menſchen, der ſich andächtig beträgt, die gottesdienſtlichen Verſammlungen häufig beſucht, und die Cärimonien beobachtet, religiös zu nennen. Dies iſt aber Mißbrauch des Worts, der üble Folgen hat. [S. M. §. 2. not. extr.]

Bisher haben wir Religion ſubjective betrachtet, d. i. in Hinſicht auf die Subjekte oder Menſchen, von denen man ſagt, daß ſie Religion haben. Aber b) das Wort Religion wird auch objective genommen, daß es den ganzen Inbegriff der Lehren von Gott und ſeinem Willen anzeigt. Weil nun die Begriffe der Menſchen von Gott, und die denſelben gemäße Verehrung, unter den Menſchen ſehr verſchieden ſind, ſo bedeutet daher Religion im gewöhnlichen Redegebrauch auch häufig die Art und Weiſe, wie man Gott nach gewiſſen angenommenen Begriffen und Vorſtellungsarten verehrt. So ſagt man: chriſtliche, heidniſche, muhamedaniſche Religion, d. i. die Art, Gott zu verehren, nach den Begriffen der Chriſten, Heiden und Muhamedaner. In dem Sinne ſagt man auch: ſeine Religion ändern, bekennen, verläugnen, annehmen, abſchwören, u. ſ. w.

Anm. Das lat. Wort religio iſt von dem alten Worte religere mit dem derivato religens, dem ſynonymo von diligens (ſorgfältig, genau) nach Cic. de nat. deor. II, 27. und Gell. Noct. Att. IV, 9.; und bedeutet im eigentlichen Sinne Genauigkeit, pünktliche Sorgfalt, Gewiſſenhaftigkeit. Daher nannte man die, welche in der Gottesverehrung, als der wichtigſten Angelegenheit, Ernſt und Eifer bewieſen, κατ' ἐξοχην religiosos, und ihre Bemühung religio, ſetzte aber häufig den Namen der Gottheit dabey, dei oder erga deum. Gewöhnlich aber nahm man es von der äußern Gottesverehrung, Gebräuchen, Cärimonien, ſonderlich auch im plur. religiones. [Jeruſalem's Betrachtungen über die Wahrheiten der Religion, Th. 1., vorzüglich die achte Betrachtung.]

II. Ueber Theologie. Ist eigentlich λογος περι θεου, (wie ἀστρολογια,) und dies ist entweder narratio de deo oder doctrina de deo. In dem ersten Sinne nahmen es die ältesten heidnischen Griechen, und nannten die, welche die Geschichte der Gottheiten, ihre Werke (z. B. Kosmogonien) und Thaten, kurz, die Mythen, beschrieben: θεολογους. So hat man zuerst Pherecydes den Syrer genannt, der auch ein Werk, θεολογια, geschrieben hatte. Auch Homer und Hesiod waren Theologen in diesem Sinne. So gebraucht auch Philo vom Moses in Beziehung auf dessen Schöpfungsgeschichte das Wort θεολογειν. Die Kirchenväter nehmen es bald von der Lehre von Gott, als einem Theile der ganzen Religion, bald von der Lehre von der göttlichen Natur Christi, im Gegensatze von οἰκονομια, der Lehre von der menschlichen Natur. Daher θεολογειν Χριστον oder πνευμα ἁγιον, d. i. Christum oder den heiligen Geist als Gott anerkennen. [S. Suiceri thes. eccles. unter d. W.] Allein im zwölften Jahrhundert fing Peter Abälard an, das Wort vorzugsweise von dem gelehrten und wissenschaftlichen Vortrage der Religion zu gebrauchen, und schrieb ein System unter dem Namen theologia, dem die meisten übrigen Scholastiker hierin folgten. Auch die mehresten folgenden Theologen behielten diesen Sprachgebrauch bey. Doch im siebzehnten Jahrhundert wichen wieder mehrere in der protestantischen Kirche davon ab, und nahmen das Wort etymologisch, so daß sie jede Kenntniß von Gott und göttlichen Dingen, Theologie nannten; als Musäus, Baier u. a. In den neuern Zeiten aber haben Mosheim, Semler u. a. jenen alten Sprachgebrauch der Scholastiker wieder einzuführen gesucht. Wenn man nun also Theologie in abstracto als gleichbedeutend mit Gottesgelehrsamkeit nimmt, so versteht man darunter die gelehrte oder wissenschaftliche Erkenntniß von Gott; (Morus pag. 11.: subtilior modus discendi doctrinam de deo). Ueberhaupt also: die Erkenntniß Gottes in ihrer höchsten Vollkommenheit, der sie bey Menschen fähig ist, in Absicht auf Richtigkeit, Deutlichkeit, Vollständigkeit und Evidenz der Begriffe. Ein Theolog, oder Gottesgelehrter, ist also derjenige, der nicht nur die Lehren von göttlichen Dingen weiß und versteht, sondern auch die Geschicklichkeit und Fertigkeit besitzt, sie gründlich zu erklären, zu beweisen, zu vertheidigen, und andere darüber zu belehren. An sich ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man Theologie und Gottesgelehrsamkeit für gleichbedeutend nimmt. Aber wenn man die Religion der Theologie entgegensetzt, und unter der erstern die nicht gelehrte, nicht wissenschaftliche Gotteserkenntniß versteht, wie mehrere Neuere, so ist das zum wenigsten sehr unbequem geredet, wie auch Morus §. 1. pag. 11. andeutet; denn die Theologie beschäftigt sich ja mit der Religion,

und

Vorbereitung
zur
christlichen Glaubenslehre.

§. 1.

Was ist Religion und Theologie, und wie unterscheidet man beide?

[Cf. Mori epitome theol. christ. §. 1—4. pag. 1—3.]

I. Ueber Religion. a) Religion, subjective und im weitesten Sinne genommen, pflegt man so zu definiren, daß man sagt, es sey die Verehrung Gottes. Was einige Neuere, als Stäudlin, gegen diese Definition erinnert haben, ist auch so erheblich nicht, daß man Ursache hätte, sie zu verlassen. Wer das ausübt, was er dem Willen Gottes gemäß erkennt, von dem sagt man, er verehre Gott, (colere deum, cultus dei). Daher gab Kant die Definition von der Religion, sie sey „Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Hieraus erhellt, daß zur Gottesverehrung zweyerley gehöre: 1) Kenntniß von Gott, (seinem Wesen, Eigenschaften u. s. w.,) und seinem Verhältniß gegen die Menschen, seiner Gesinnung gegen sie, seinem Willen; 2) solche Gesinnung gegen Gott, und ein solches Verhalten, welches jener Kenntniß gemäß ist; oder die Anwendung jener Erkenntniß. Die Lehre also, die alles das zusammenfaßt, was zur Erkenntniß und Verehrung Gottes gehört, heißt Religionslehre. Mit dem ersten Stück beschäftigt sich der Verstand des Menschen, und man nennt es den theoretischen Theil der Religion, (γνωσις, πιστις, το πιστευειν); mit dem andern, der menschliche Wille. Dies wird der praktische Theil genannt, (τα ἐργα, το ποιειν). Kein Stück kann ohne das andere seyn, jedes derselben ist gleich wesentlich. Die heilige

Vorbereitung
zur
christlichen Glaubenslehre.

§. 1.

Was ist Religion und Theologie, und wie unterscheidet man beide?

[Cf. Mori epitome theol. christ. §. 1—4. pag. 1—3.]

I. Ueber Religion. a) Religion, subjective und im weitesten Sinne genommen, pflegt man so zu definiren, daß man sagt, es sey die Verehrung Gottes. Was einige Neuere, als Stäudlin, gegen diese Definition erinnert haben, ist auch so erheblich nicht, daß man Ursache hätte, sie zu verlassen. Wer das ausübt, was er dem Willen Gottes gemäß erkennt, von dem sagt man, er verehre Gott, (colere deum, cultus dei). Daher gab Kant die Definition von der Religion, sie sey „Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Hieraus erhellt, daß zur Gottesverehrung zweyerley gehöre: 1) Kenntniß von Gott, (seinem Wesen, Eigenschaften u. s. w.,) und seinem Verhältniß gegen die Menschen, seiner Gesinnung gegen sie, seinem Willen; 2) solche Gesinnung gegen Gott, und ein solches Verhalten, welches jener Kenntniß gemäß ist; oder die Anwendung jener Erkenntniß. Die Lehre also, die alles das zusammenfaßt, was zur Erkenntniß und Verehrung Gottes gehört, heißt Religionslehre. Mit dem ersten Stück beschäftigt sich der Verstand des Menschen, und man nennt es den theoretischen Theil der Religion, (γνωσις, πιστις, το πιστευειν); mit dem andern, der menschliche Wille. Dies wird der praktische Theil genannt, (τα ἐργα, το ποιειν). Kein Stück kann ohne das andere seyn, jedes derselben ist gleich wesentlich. Die heilige

Schrift verbindet daher immer beides, Christus in seinen Reden und die Apostel. S. Joh. 13, 17. Tit. 1, 1. Jac. 1, 22—27. (S. biblica nomina religionis M. pag. 2. φοβος θεου etc.)

Auf die Richtigkeit der Erkenntniß kommt bey der Ausübung sehr viel an. Denn es ist dem menschlichen Geist wesentlich, daß er sich Gott als das höchste Ideal aller sittlichen Vollkommenheit denken muß, und daß er sich daher ihn zum Vorbild der Nachahmung macht. Es wirkt daher höchst nachtheilig auf die Moralität des Menschen, wenn seine Begriffe von Gott, seinem Wesen, Eigenschaften, Vorschriften falsch sind.

Oft aber nimmt man auch Religion in engerer Bedeutung, daß man entweder bloß den theoretischen oder bloß den praktischen Theil Religion nennt. In beiderley Sinn sagt man z. E. von einem Menschen: er sey religiös. Auch ists sehr gewöhnlich, äußere gottesdienstliche Handlungen Religion zu nennen, und einen Menschen, der sich andächtig beträgt, die gottesdienstlichen Versammlungen häufig besucht, und die Cärimonien beobachtet, religiös zu nennen. Dies ist aber Mißbrauch des Worts, der üble Folgen hat. [S. M. §. 2. not. extr.]

Bisher haben wir Religion subjective betrachtet, d. i. in Hinsicht auf die Subjekte oder Menschen, von denen man sagt, daß sie Religion haben. Aber b) das Wort Religion wird auch objective genommen, daß es den ganzen Inbegriff der Lehren von Gott und seinem Willen anzeigt. Weil nun die Begriffe der Menschen von Gott, und die denselben gemäße Verehrung, unter den Menschen sehr verschieden sind, so bedeutet daher Religion im gewöhnlichen Redegebrauch auch häufig die Art und Weise, wie man Gott nach gewissen angenommenen Begriffen und Vorstellungsarten verehrt. So sagt man: christliche, heidnische, muhamedanische Religion, d. i. die Art, Gott zu verehren, nach den Begriffen der Christen, Heiden und Muhamedaner. In dem Sinne sagt man auch: seine Religion ändern, bekennen, verläugnen, annehmen, abschwören, u. s. w.

Anm. Das lat. Wort religio ist von dem alten Worte religere mit dem derivato religens, dem synonymo von diligens (sorgfältig, genau) nach Cic. de nat. deor. II, 27. und Gell. Noct. Att. IV, 9.; und bedeutet im eigentlichen Sinne Genauigkeit, pünktliche Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit. Daher nannte man die, welche in der Gottesverehrung, als der wichtigsten Angelegenheit, Ernst und Eifer bewiesen, κατ' ἐξοχην religiosos, und ihre Bemühung religio, setzte aber häufig den Namen der Gottheit dabey, dei oder erga deum. Gewöhnlich aber nahm man es von der äußern Gottesverehrung, Gebräuchen, Cärimonien, sonderlich auch im plur. religiones. [Jerusalems Betrachtungen über die Wahrheiten der Religion, Th. 1., vorzüglich die achte Betrachtung.]

II.

II. Ueber Theologie. Ist eigentlich λογος περι θεου, (wie ἀστρολογια,) und dies ist entweder narratio de deo oder doctrina de deo. In dem ersten Sinne nahmen es die ältesten heidnischen Griechen, und nannten die, welche die Geschichte der Gottheiten, ihre Werke (z. B. Kosmogonien) und Thaten, kurz, die Mythen, beschrieben: θεολογους. So hat man zuerst Pherecydes den Syrer genannt, der auch ein Werk, θεολογια, geschrieben hatte. Auch Homer und Hesiod waren Theologen in diesem Sinne. So gebraucht auch Philo vom Moses in Beziehung auf dessen Schöpfungsgeschichte das Wort θεολογειν. Die Kirchenväter nehmen es bald von der Lehre von Gott, als einem Theile der ganzen Religion, bald von der Lehre von der göttlichen Natur Christi, im Gegensatze von οἰκονομια, der Lehre von der menschlichen Natur. Daher θεολογειν Χριστον oder πνευμα ἁγιον, d. i. Christum oder den heiligen Geist als Gott anerkennen. [S. Suiceri thes. eccles. unter d. W.] Allein im zwölften Jahrhundert fing Peter Abälard an, das Wort vorzugsweise von dem gelehrten und wissenschaftlichen Vortrage der Religion zu gebrauchen, und schrieb ein System unter dem Namen theologia, dem die meisten übrigen Scholastiker hierin folgten. Auch die mehresten folgenden Theologen behielten diesen Sprachgebrauch bey. Doch im siebzehnten Jahrhundert wichen wieder mehrere in der protestantischen Kirche davon ab, und nahmen das Wort etymologisch, so daß sie jede Kenntniß von Gott und göttlichen Dingen, Theologie nannten; als Musäus, Baier u. a. In den neuern Zeiten aber haben Mosheim, Semler u. a. jenen alten Sprachgebrauch der Scholastiker wieder einzuführen gesucht. Wenn man nun also Theologie in abstracto als gleichbedeutend mit Gottesgelehrsamkeit nimmt, so versteht man darunter die gelehrte oder wissenschaftliche Erkenntniß von Gott; (Morus pag. 11.: subtilior modus discendi doctrinam de deo). Ueberhaupt also: die Erkenntniß Gottes in ihrer höchsten Vollkommenheit, der sie bey Menschen fähig ist, in Absicht auf Richtigkeit, Deutlichkeit, Vollständigkeit und Evidenz der Begriffe. Ein Theolog, oder Gottesgelehrter, ist also derjenige, der nicht nur die Lehren von göttlichen Dingen weiß und versteht, sondern auch die Geschicklichkeit und Fertigkeit besitzt, sie gründlich zu erklären, zu beweisen, zu vertheidigen, und andere darüber zu belehren. An sich ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man Theologie und Gottesgelehrsamkeit für gleichbedeutend nimmt. Aber wenn man die Religion der Theologie entgegensetzt, und unter der erstern die nicht gelehrte, nicht wissenschaftliche Gotteserkenntniß versteht, wie mehrere Neuere, so ist das zum wenigsten sehr unbequem geredet, wie auch Morus §. 1. pag. 11. andeutet; denn die Theologie beschäftigt sich ja mit der Religion,

und

und hat Religionslehren zum Gegenstande. Man rede also nicht so, sondern setze dem theologischen Unterricht und der theologischen Kenntniß der Religion den populären oder catechetischen Unterricht und Kenntniß der Religion entgegen. Die letztere ist für jeden Menschen; die theologische Kenntniß aber nur für die Fähigern und Geübtern, die Gelehrte sind, oder es werden wollen. Was wir Gottesgelehrsamkeit nennen, hieß bey den alten Kirchenlehrern häufig γνωσις, und die Gottesgelehrten γνωστικοι, [M. pag. 11. n. 2.]. Sie heißt auch theologia scholastica, weil sie für die Schule, oder den gelehrten Unterricht bestimmt ist; auch acroamatica oder academica, im Gegensatz von popularis und catechetica, (Religionsunterricht der Fassung des Volks angemessen). In der letztern muß Schul- und Systemsprache vermieden werden; in ersterer aber kann es nicht geschehen, wenn nicht Gründlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe darunter leiden sollen. Die Terminologie und Art der Behandlung hat sich übrigens immer nach dem herrschenden Charakter des Zeitalters und der gerade gangbaren Philosophie gerichtet. S. §. 4. Nach der jetzigen Lage und Verfassung der Kirche kann auch der populäre Religionslehrer gelehrte Religionskenntnisse nicht entbehren. [M. §. 2. pag. 12. und praef. ad Mori epit., besonders pag. XIV. ff.] Er bedarf derselben als ein wissenschaftlich Gebildeter zur Begründung und Befestigung seiner eignen Ueberzeugung, und zur Belehrung anderer; nur in dem Volks- und Jugendunterricht selbst muß er nicht im systematisch wissenschaftlichen Tone, sondern im gemeinfaßlichen, catechetischen und populären Tone lehren. Der mannichfaltige Mißbrauch der Schulsprache hebt den Nutzen und rechten Gebrauch derselben nicht auf. [S. Steinbart's Gründe für die gänzliche Abschaffung der Schulsprache in der Theologie, 1776. 8., und die Gegenschrift: Brackmann's Apologie der theologischen Systemsprache. Braunschweig 1778. 8.]

Die theologische, oder wissenschaftliche Religionslehre, besteht, wie die populäre, aus zwey Haupttheilen: 1) theoretischer Theil, oder die theoretische Theologie, die Glaubenslehre, weil sie Lehrsätze, θεωρηματα, die durch Betrachtung und Untersuchung gefunden und festgesetzt sind, (theses, propositiones de religione,) vorträgt, [s. M. praef. pag. V. f.]; desgleichen die Dogmatik, theologia dogmatica. Zur Erläuterung der letztern Benennung ist hier Folgendes zu merken: Δογμα hat verschiedene Bedeutungen: Entschluß, Beschluß, Verordnung; dann im philosophischen Sinne: 1) eine Meinung, die man von irgend einer Lehre oder einem Satze hat, (Colossi. 2, 14.); 2) der Satz oder die Lehre (doctrina) selbst, daher es die Lateiner durch placitum (Plinius) und decretum ausdrucken, als Cic. Acad. II, 9.: decreta philoso-

pho-

phorum. In diesem Sinne, daß es nicht bloß die Meinung von gewissen Sätzen und theoretischen Lehren, sondern auch die Sätze und Lehren selbst anzeigt, nahmen es auch schon mehrere Kirchenväter, als Origenes, Basilius, Cyrill von Jerusalem, u. s. w. Im ersten Sinne genommen, ist theologia dogmatica eigentlich theologia historica, Erzählung, Darstellung der Meinungen der Theologen von den einzelnen Lehren. So wird es in der Röm. Kirche meist gebraucht, daher Petavii opus de dogmatibus theologorum, d. i. Behauptungen der Kirchenväter, u. s. w. In diesem Sinne nahm man es auch unter den Protestanten bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gewöhnlich. — Wenn man es aber im zweyten Sinne nimmt, so ist es mit theoretischer Theologie einerley, im Gegensatze der praktischen oder moralischen. So theilten auch schon die Stoiker, z. B. Seneca, die Philosophie ein in theoretische (dogmatica) und praktische (paraenetica), [Sen. ep. 95.]. Dieser Sprachgebrauch, daß man den theoretischen Theil der Theologie so benannt hat, ist in der protestantischen Kirche besonders durch Pfaff und Buddeus eingeführt worden, die 1721 (Pfaff) und 1723 ihre Lehrbücher unter dem Titel theologia dogmatica et moralis herausgaben. [S. Stange's Symmicta, 1, 156.] — 2) Praktischer Theil, Moral, Sittenlehre, Tugendlehre. Wurde ehedem, auch im wissenschaftlichen Unterrichte, immer mit dem theoretischen Theile verbunden. So in allen Systemen des sechzehnten Jahrhunderts, z. E. in Melanchthon's loc. theol., bey Chemnitz u. A. Diese beiden verbundenen Wissenschaften nannte man theologiam theticam, und die Lehrsätze in denselben theses, im Gegensatz der theologia antithetica *) oder polemica, (kritische Theologie). Unter den lutherischen Theologen war Calixtus in Helmstädt im siebzehnten Jahrhundert der erste, der Dogmatik und Moral im wissenschaftlichen Unterrichte von einander abzusondern anfing, und seit der Zeit ist man bey dieser Absonderung geblieben.

§. 2.

Von der Religion als Mittel zur sittlichen Besserung und Vervollkommung des Menschen. [M. §. 4. u. a. and. O.]

1) Es ist ein ausgemachter Satz, daß wir Menschen moralisch besser seyn könnten, als wir wirklich sind; und jeder einzelne Mensch

*) Der biblische Name von der Antithetik ist ἔλεγχος (2 Tim. 3, 16. Tit. 1, 9.); daher Elenktik oder theol. elenctica, ἐλεγκτικη, wie sie Turretin nannte. Den Namen theol. polemica hat der Jenaische Theolog Friedemann Bechmann im siebzehnten Jahrhundert zuerst gebraucht, und ein Buch unter diesem Titel geschrieben. [Stange a. a. O. pag. 161.]

Mensch muß das Bekenntniß von sich ablegen, auch er könne moralisch besser seyn, als er wirklich ist. Damit bekennt nun zugleich jeder, daß eine Möglichkeit, eine innere Anlage in ihm sey, um besser seyn zu können, als er wirklich ist. Da nun die menschliche Natur die Anlage zur sittlichen Vervollkommung hat, so ist dies ein unwidersprechlicher Beweis, daß der Mensch zu höherer moralischer Vollkommenheit bestimmt sey, als er gemeiniglich besitzt und erreicht. Denn aus der innern Anlage, die wir in einer Sache wahrnehmen, müssen wir auf die Bestimmung derselben schließen, z. B. aus der Anlage im Saamenkorn schließen wir, daß es zur Entwickelung des Keims bestimmt sey; aus der Beschaffenheit und Eigenschaft der Füße, daß sie zum Gehen bestimmt sind; u. s. f. Eben so ist es auch in Ansehung der sämmtlichen geistigen Anlagen und Fähigkeiten. Also: wozu der Mensch Anlage hat, dazu ist er bestimmt; und Gott kann nicht weniger Vollkommenheit von dem Menschen fordern, als wozu er ihn bestimmt hat.

Anm. Die wahre Bestimmung des Menschen als eines Vernunftwesens ist die immer wachsende moralische Vervollkommung, (biblisch: Heiligung,) und die damit verbundene verhältnißmäßige Glückseligkeit. Das sittliche Gefühl, wonach wir beurtheilen, was recht oder unrecht, sittlich gut oder böse sey, ist in unser aller Natur wesentlich gegründet. Sittlich böse nennen wir alles, was der Bestimmung des Menschen entgegen wirkt, oder was zweckwidrig ist in Hinsicht auf die höhere Bestimmung des Menschen; sittlich gut aber, was jene Bestimmung des Menschen befördert, oder jenem Zwecke gemäß ist. S. unten §. 51. Num. II.

2) Viele Menschen aber erreichen die sittliche Vollkommenheit nicht, wozu sie ihrer Anlage nach von Gott bestimmt sind. Wir finden, daß bey allen Menschen ohne Ausnahme in ihrem natürlichen Zustande die sinnlichen Triebe vorherrschend sind, und weit stärker wirken, als das sittliche Princip. Denn es fehlt ihnen entweder an Kräften zur Beherrschung der Sinnlichkeit und zur Vollbringung des Guten, oder sie wenden die Kräfte, die sie dazu haben, nicht gehörig dazu an. Beides läuft aber, in Absicht des Erfolgs, auf eins hinaus; denn wenn die Kräfte im Menschen ruhen oder schlummern, (d. i. nicht von ihm angewendet werden,) so ist eine neue Kraft nöthig, welche diese schlummernden sittlichen Kräfte in Wirksamkeit setzt, belebt und stärkt.

3) Wenn aber Gott den Menschen zu etwas bestimmt hat, so muß der Mensch auch dazu gelangen können. Nun aber ists Anlage und Bestimmung des Menschen, immer moralisch vollkommner zu werden; dazu muß er also auch gelangen können. Allein der Mensch hat die Kräfte nicht in sich selbst, moralisch besser zu werden; folglich muß er sie anders woher bekommen, und Gott muß ein Mittel veranstaltet haben, dessen Gebrauch die Kraft und Wirkung hat, den Menschen sittlich besser zu machen; denn unmöglich kann

kann Gott den Menschen zu etwas bestimmt haben, was für ihn schlechthin unerreichbar ist.

4) Nun könnte es scheinen, und es wird auch von vielen behauptet, daß dies Mittel in der bloß philosophischen Erkenntniß und Ueberzeugung von den Pflichten, die das Naturgesetz uns vorschreibt, zu suchen sey, oder in der deutlichen und lebhaften Erkenntniß der sittlichen Wahrheiten; daß der Mensch also ohne religiöse Motive schon sittlich vervollkommt und tugendhaft gemacht werden könne. Nämlich: wenn der Mensch von der Nothwendigkeit der Befolgung der Vorschriften des Naturgesetzes und der damit unausbleiblich verbundenen Belohnung und Glückseligkeit überzeugt sey, so werde ihn sowohl diese Ueberzeugung, als auch die Hoffnung der Belohnung, welche die Tugend allemal bey sich führe, antreiben, und ihm Kraft genug geben, die Tugend auszuüben. — Allein diese Theorie ist bey einem nicht rein vernünftigen, sondern einem vernünftig-sinnlichen Wesen, dergleichen der Mensch ist, nicht durchaus anwendbar, sondern nur bey einem reinen Vernunftwesen, dergleichen der Mensch nicht ist. Denn diese philosophische Belohnung der Tugend, und folglich auch diese bloß philosophisch-moralische Ueberführung ist unzureichend zur Ausübung der vollkommenen Tugend, z. B. der Aufopferung für andere, auf Kosten seines eignen Vergnügens und Glückes andere zu beglücken. Und die Erfahrung spricht auch laut gegen die Zulänglichkeit dieses Mittels. Sie lehrt, daß die vollständigste Ueberführung von einer Pflicht dem Menschen doch keinesweges Kraft genug giebt, seine sündlichen Neigungen und Begierden zu überwinden. Es frage sich nur jeder selbst darüber; er gehe nur einen einzigen Tag seines Lebens sorgfältig prüfend durch. Und ist denn etwa der große Haufe der philosophischen Sittenlehrer unter Christen und Nichtchristen, jetzt und ehedem, bey der vollständigern Kenntniß und Ueberführung, die sie vor andern voraus haben, wirklich moralisch besser und tugendhafter, als der große Haufe der Menschen in andern Ständen? [S. Flatt Magazin für Dogm. und Moral, St. 1. Tübing. 1796. S. 240. f.] Da also dies Mittel, für sich allein genommen, unzulänglich ist, so kann es auch nicht das einzige von Gott angewiesene seyn; denn Gott kann dem Menschen keine für ihn unzulänglichen Mittel angewiesen haben. Die Erkenntniß und Ueberzeugung von den Forderungen des Naturgesetzes oder von den sittlichen Wahrheiten ist an sich sehr gut und nothwendig, aber es folgt aus dem Bisherigen, daß abermals eine Kraft nöthig sey, die jene Erkenntniß belebt, damit sie kräftig auf den menschlichen Willen wirke, und damit dadurch die Macht der Triebe unsrer sinnlichen Natur besiegt werden könne.

5) Diese Kraft zur Meidung des sittlich Bösen und Vollbringung des sittlich Guten ist allein zu suchen und zu finden in der Religion,

ligion, oder in der Beziehung auf Gott, oder in dem Glauben an Gott, als unsern höchsten Oberherrn, Gesetzgeber und Richter. Es äußert aber diese Kraft hier ihre Wirkung vermittelst der lebendigen Ueberzeugung und Gewißheit, welche die Religion uns Menschen von dem Willen des höchsten Gesetzgebers und von der von ihm abhangenden Belohnung der Tugend und Bestrafung des Lasters giebt. Wir kennen und haben keine stärkere Kraft, als diese, zur moralischen Vervollkommung des Menschengeschlechts. Dies muß also das von Gott angewiesene Mittel seyn, durch dessen Gebrauch der Mensch Kraft dazu erlangt. Wir finden hier auch das ganze menschliche Geschlecht auf einem und demselben Wege; und wenn auch einige eine Zeit lang von diesem Wege abweichen, so fühlen sie doch gewöhnlich in mißlichen Lagen, in den Stunden, da ihnen im Trost bange ist, für sich und andere, sogleich das Bedürfniß wieder, zu demselben zurückzukehren. Es muß also in der Natur des Menschen, deren Urheber Gott ist, gegründet seyn, diesen Weg zu gehen. Man wende nicht ein: „es giebt aber so viel verschiedene Religionen, die häufig mit einander im Widerspruche stehen"; denn wenn man alles Falsche oder Zufällige davon abzieht, so bleibt doch bey allen diesen noch so verschiedenen Religionen immer die Idee von schuldiger Gottesverehrung und gerechter Vergeltung, die man von Gott, als dem höchsten Oberherrn und Richter, zu erwarten habe, übrig. Diese findet sich bey allen Menschen und Völkern, sobald sie anfangen, von ihrer Vernunft Gebrauch zu machen; nur sehr verschieden modificirt und entwickelt, nach Verschiedenheit ihrer Bedürfnisse und ihrer intellectuellen und moralischen Empfänglichkeit. Folglich stimmt das Menschengeschlecht hier im Wesentlichen überein, und das hier bemerkte Wesentliche jeder Religion ist eben die wirksamste Triebfeder wahrer oder vermeinter Tugenden bey den Menschen; folglich das Mittel und die Kraft, die Gott den Menschen gegeben hat, moralisch besser zu werden. Die Religion muß also im Allgemeinen Wahrheit zum Grunde haben, weil sie den Menschen als Mittel zur Erfüllung seiner Bestimmung von Gott angewiesen ist. Denn es läßt sich nicht denken, daß Gott die Menschen durch Anweisung eines falschen und unzweckmäßigen Mittels täuschen könne.

§. 3.

Ueber natürliche und geoffenbarte Religion.

Die Erkenntniß Gottes, seiner moralischen Weltregierung und seines Willens kann auf zwiefache Art erlangt und geleitet werden: einmal durch die Natur, [M. §. 5. 6. pag. 3. 4.], (welche auch eine Erkenntnißquelle für die Heiden ist, bey deren unterlassenem Gebrauche auch sie keine Entschuldigung haben, Röm. 1, 20.; und

dann

dann durch unmittelbare oder nähere Offenbarung Gottes, [M. pag. 7. lq.]. In Hinsicht auf diesen doppelten Erkenntnißgrund theilt man nun die Religion in natürliche und geoffenbarte ein. Auch Paulus unterscheidet beide, Röm. 2, 12. f. vergl. 1, 19. f. Die nähere göttliche Offenbarung nennt er νομος, und die, welche sie nicht haben, sondern Gott bloß aus der Natur erkennen, ἀνομους und νομον μη ἐχοντας. Vergl. Ps. 19, 2—7. Dahin gehört auch Apostelg. 14, 16. f. vergl. 17, 26. f. Wenn aber von der Gotteserkenntniß aus der Natur die Rede ist, so muß darunter nicht bloß, (wie oft geschieht,) die Natur außer uns, sondern auch die moralische Natur, welche in uns selbst ist, (oder das innere moralische Bewußtseyn des Menschen,) verstanden werden. Nämlich jeder, des Nachdenkens fähige Mensch findet 1) eine Quelle der wahren Gotteserkenntniß in der ihn umgebenden Natur, die ihn, wenn er darüber nachdenkt, zur Erkenntniß ihres Urhebers anleitet und einladet, Ps. 19, 2—7. Röm. 1, 20. Apostelg. 14, 17. vergl. 17, 24. ff.; 2) die andere aber findet jeder in sich selbst oder in seinem eignen Gewissen, welches ihn die Stimme eines höchsten, unsichtbaren Richters seiner Gedanken und Handlungen aufs deutlichste vernehmen läßt, Röm. 2, 12—16. Apostelg. 17, 27—31.

Nun zur Erläuterung dieser Eintheilung.

1) Da die lebendige Ueberzeugung und Gewißheit von dem Willen Gottes, des höchsten Gesetzgebers, und einer von ihm als Oberherrn und Richter zu erwartenden Vergeltung, das Mittel ist zu unserer sittlichen Vervollkommung, (§. 2. Nr. 5.), so läßt sich erwarten, daß Gott eine Gewißheit von beiden Stücken durch eine nähere Kundmachung oder Offenbarung gegeben haben werde. Denn so schätzbar auch die Aufschlüsse an sich sind, welche die natürliche Religion hierüber denjenigen giebt, die sie in ihrer größten Vollkommenheit kennen, (wozu doch immer nur wenige Menschen Gelegenheit und Fähigkeit haben); so läßt doch auch diese natürliche Gotteserkenntniß die Menschen, sobald sie ihre Bedürfnisse erst recht zu fühlen anfangen, in Absicht vieler sehr wichtigen Puncte, in beunruhigendem Zweifel, und giebt ihnen also nicht die volle Kraft, deren sie zu ihrer sittlichen Besserung und Vervollkommung bedürfen. Auch jetzt bestätigt sich das als wahr, was Plin. hist. nat. XXX, 1. von seinen und den frühern Zeiten sagt: „ad religionem maxime etiamnum caligat humanum genus“. [Gesneri Chr. Plin. 757. 5. cf. 760. not.] Also läßt sich erwarten, daß Gott diesen Mängeln durch nähere Offenbarung werde abgeholfen haben. Doch haben wir unsern Glauben an nähere Offenbarung nicht auf Demonstration a priori zu gründen; denn es kommt eigentlich nur darauf an, ob dergleichen wirklich vorhanden sey. Dies ist eine Thatsache, (res facti,) die folglich auf historischen Beweisen beruhet. Auf keine Weise

kann

kann a priori demonstrirt werden, daß es keine Offenbarung gebe, oder daß dergleichen unmöglich sey. Kann das Factum historisch dargethan werden, so beweist alles Raisonnement a priori nichts dawider. Die Christen halten nun die heilige Schrift alten und neuen Testaments für die Urkunden der wahren Gottesoffenbarung. Ob dies historisch richtig sey, ist im Artikel von der heiligen Schrift näher zu untersuchen; doch kommt einiges als Vorbereitung zu dieser Untersuchung auch schon hier in den folgenden Nummern vor. [Vergl. Jani's Versuch einer Beantwortung der Frage: ob eine allgemeine reine Vernunftreligion in dieser Welt möglich und von der Umschaffung oder Abschaffung der christlichen Religion zu erwarten sey? Berlin 1804. 8.]

2) Daß die Menschen das Bedürfniß einer nähern Offenbarung dringend gefühlt haben, beweist die ganze Geschichte der Menschheit. Wir finden, daß diejenigen Religionsstifter zu allen Zeiten den größten Beyfall und Eingang fanden, und ihren Zweck am sichersten erreichten, die ihre mehr oder weniger wichtigen Aufschlüsse über Religionswahrheiten als Gottesoffenbarung und positive Vorschriften Gottes ankündigten. Einige erdichteten dergleichen wissentlich; andere hielten sich selbst, (sey es nun mit Recht oder Unrecht; denn dies thut hier nichts zur Sache,) für Vertraute der Gottheit, und glaubten, daß dieselbe durch sie rede und lehre. Woher kam es aber, daß sie so leichtes und williges Gehör fanden bey ihren Zuhörern? Daher, weil sie den Wünschen und Erwartungen derselben entgegen kamen, und ihr Bedürfniß befriedigten. Bey den meisten Menschen macht ohnehin eigentlich nur positives Gebot und Verbot wirksamen und bleibenden Eindruck. Die Stimme des Naturgebots wirkt bey der zahlreichsten Menschenklasse für sich allein nicht stark genug. Die meisten denken auch, sich selbst überlassen, zu wenig darüber nach; und wenn sie es auch thun, so mangelt es ihnen doch in so vielen Fällen an voller Ueberzeugung und beruhigender Gewißheit, daß ihnen also eine positive Vorschrift, die diese Gewißheit giebt, wonach sie verlangen, höchst willkommen ist. Die Ueberzeugung, Gottes Autorität und seinen unmittelbaren Befehl vor sich zu haben, wirkt hier weit mehr, als die bündigsten Vernunftdemonstrationen des größten Weisen über Pflicht und Bestimmung des Menschen. Denn die wenigsten sind fähig, die Gründe eines solchen Unterrichts einzusehen, und oft kommt der Gedanke hinzu: es könnte aber doch wohl anders seyn! oder man erfindet wohl gar eigentliche Gegengründe. Wer aber fest überzeugt ist, daß unmittelbarer göttlicher Befehl da sey, der gehorcht, und thut seine Pflicht auch dann, wenn er den Grund und die innere Nothwendigkeit nicht einsieht: er thut es darum, weil Gott es geboten habe, es also gut und recht seyn müsse. — Es lehrt aber auch die Erfahrung, daß die bloße Naturreligion zur Volksreligion nicht geeignet sey. Sie hat

bey

bey weitem nicht Evidenz und Kraft genug, und artet selbst unter policirten Völkern gar bald aus; ja der von Autoritäten unabhängige Naturalismus wird, sobald er unter dem großen Haufen zu herrschen anfängt, Feind und Störer der gesellschaftlichen Ordnung und Sittlichkeit.

Unter diesen Umständen wird man es also bey unbefangenem Nachdenken nicht widersprechend noch unglaublich finden, daß Gott dem Menschen wirklich durch nähere Offenbarung zu Hülfe gekommen seyn sollte, da das Gefühl des Bedürfnisses derselben unter den Menschen so allgemein ist. Ob es nun aber unter den vielen angeblichen Offenbarungen wirklich auch solche gebe, die unmittelbar göttlichen Ursprungs sind, wird unten untersucht; denn das ist Thatsache. So viel kann man indeß dreist behaupten, daß unsere heiligen Bücher des alten und neuen Testaments vor allen übrigen alten Religionsbüchern anderer Nationen und Religionsparteyen einen entschieden großen Vorzug haben, z. E. vor dem besten unter ihnen, dem Koran; so daß man also mit Recht den Satz als Axiom feststellen kann: „entweder enthalten unsere heiligen Bücher göttliche Offenbarung, oder es giebt dergleichen überall gar nicht schriftlich aufgezeichnet".

3) Es ist unläugbar und erfahrungsmäßig, daß sich die göttliche Vorsehung der in der heiligen Schrift enthaltenen Religionslehren und der heiligen Bücher selbst, dazu bedient habe, Wahrheit und richtige Begriffe von Gott und von unserer Bestimmung auf dem Erdboden zu verbreiten und allgemeiner zu machen; mithin zu den nützlichsten und wohlthätigsten Zwecken. Zwar sind viele darin enthaltene Wahrheiten auch aus der Natur vollkommen erkennbar und erweislich; aber ohne diese Bücher, — die das Ansehn göttlicher Offenbarung hatten, — wären sie so bald nicht bekannt geworden und nicht so schnell in Umlauf gekommen. Dies lehrt das Beyspiel aller der Nationen, die von diesen Schriften und ihrem Inhalt nichts wußten. Wie unwissend und unaufgeklärt in Religionssachen war nicht selbst der große Haufe der Aegypter, Griechen und Römer, bey aller ihrer anderweitigen großen Geisteskultur! Daher setzen auch schon Moses und die Propheten den eigenthümlichen Hauptvorzug der Israeliten darein, und behaupten, daß sie darum Gottes Volk wären, weil Gott sie sein Wort, seine Sitten und Rechte so habe wissen lassen, wie damals außer ihnen kein anderes Volk: 5 Mos. 4, 7. 8. Ps. 147, 19. 20. — So auch immer im N. Test., als: Röm. 3, 2. vergl. 9, 4.; und von den Heiden, wie sie das ihnen zu Theil gewordene Licht der Natur nicht so, wie sie sollten, angewendet hätten, Röm. 1, 19. 32. Das Gute in den Schulen und Schriften der aufgeklärten Philosophen unter Griechen und Römern blieb auch meist nur Eigenthum der Gelehrten und denkenden Köpfe, da es sich auf lange kunstmäßige, schlußreiche und tief-

kann a priori demonstrirt werden, daß es keine Offenbarung gebe, oder daß dergleichen unmöglich sey. Kann das Factum historisch dargethan werden, so beweist alles Raisonnement a priori nichts dawider. Die Christen halten nun die heilige Schrift alten und neuen Testaments für die Urkunden der wahren Gottesoffenbarung. Ob dies historisch richtig sey, ist im Artikel von der heiligen Schrift näher zu untersuchen; doch kommt einiges als Vorbereitung zu dieser Untersuchung auch schon hier in den folgenden Nummern vor. [Vergl. Jani's Versuch einer Beantwortung der Frage: ob eine allgemeine reine Vernunftreligion in dieser Welt möglich und von der Umschaffung oder Abschaffung der christlichen Religion zu erwarten sey? Berlin 1804. 8.]

2) Daß die Menschen das Bedürfniß einer nähern Offenbarung dringend gefühlt haben, beweist die ganze Geschichte der Menschheit. Wir finden, daß diejenigen Religionsstifter zu allen Zeiten den größten Beyfall und Eingang fanden, und ihren Zweck am sichersten erreichten, die ihre mehr oder weniger wichtigen Aufschlüsse über Religionswahrheiten als Gottesoffenbarung und positive Vorschriften Gottes ankündigten. Einige erdichteten dergleichen wissentlich; andere hielten sich selbst, (sey es nun mit Recht oder Unrecht; denn dies thut hier nichts zur Sache,) für Vertraute der Gottheit, und glaubten, daß dieselbe durch sie rede und lehre. Woher kam es aber, daß sie so leichtes und williges Gehör fanden bey ihren Zuhörern? Daher, weil sie den Wünschen und Erwartungen derselben entgegen kamen, und ihr Bedürfniß befriedigten. Bey den meisten Menschen macht ohnehin eigentlich nur positives Gebot und Verbot wirksamen und bleibenden Eindruck. Die Stimme des Naturgebots wirkt bey der zahlreichsten Menschenklasse für sich allein nicht stark genug. Die meisten denken auch, sich selbst überlassen, zu wenig darüber nach; und wenn sie es auch thun, so mangelt es ihnen doch in so vielen Fällen an voller Ueberzeugung und beruhigender Gewißheit, daß ihnen also eine positive Vorschrift, die diese Gewißheit giebt, wonach sie verlangen, höchst willkommen ist. Die Ueberzeugung, Gottes Autorität und seinen unmittelbaren Befehl vor sich zu haben, wirkt hier weit mehr, als die bündigsten Vernunftdemonstrationen des größten Weisen über Pflicht und Bestimmung des Menschen. Denn die wenigsten sind fähig, die Gründe eines solchen Unterrichts einzusehen, und oft kommt der Gedanke hinzu: es könnte aber doch wohl anders seyn! oder man erfindet wohl gar eigentliche Gegengründe. Wer aber fest überzeugt ist, daß unmittelbarer göttlicher Befehl da sey, der gehorcht, und thut seine Pflicht auch dann, wenn er den Grund und die innere Nothwendigkeit nicht einsieht: er thut es darum, weil Gott es geboten habe, es also gut und recht seyn müsse. — Es lehrt aber auch die Erfahrung, daß die bloße Naturreligion zur Volksreligion nicht geeignet sey. Sie hat

bey

y weitem nicht Evidenz und Kraft genug, und artet selbst unter
olicirten Völkern gar bald aus; ja der von Autoritäten unabhängige
aturalismus wird, sobald er unter dem großen Haufen zu herr-
hen anfängt, Feind und Störer der gesellschaftlichen Ordnung und
ittlichkeit.

Unter diesen Umständen wird man es also bey unbefangenem
achdenken nicht widersprechend noch unglaublich finden, daß Gott
m Menschen wirklich durch nähere Offenbarung zu Hülfe gekommen
yn sollte, da das Gefühl des Bedürfnisses derselben unter den Men-
hen so allgemein ist. Ob es nun aber unter den vielen angeblichen
ffenbarungen wirklich auch solche gebe, die unmittelbar gött-
chen Ursprungs sind, wird unten untersucht; denn das ist That-
che. So viel kann man indeß dreist behaupten, daß unsere heili-
n Bücher des alten und neuen Testaments vor allen übrigen alten
eligionsbüchern anderer Nationen und Religionsparteyen einen ent-
hieden großen Vorzug haben, z. E. vor dem besten unter ihnen, dem
oran; so daß man also mit Recht den Satz als Axiom feststellen kann:
entweder enthalten unsere heiligen Bücher göttliche Offenbarung,
der es giebt dergleichen überall gar nicht schriftlich aufgezeichnet".

3) Es ist unläugbar und erfahrungsmäßig, daß sich die göttliche
orsehung der in der heiligen Schrift enthaltenen Religionslehren
nd der heiligen Bücher selbst, dazu bedient habe, Wahrheit und rich-
ge Begriffe von Gott und von unserer Bestimmung auf dem Erd-
oden zu verbreiten und allgemeiner zu machen; mithin zu den nütz-
chsten und wohlthätigsten Zwecken. Zwar sind viele darin enthal-
ne Wahrheiten auch aus der Natur vollkommen erkennbar und
weislich; aber ohne diese Bücher, — die das Ansehn göttlicher
ffenbarung hatten, — wären sie so bald nicht bekannt gewor-
n und nicht so schnell in Umlauf gekommen. Dies lehrt das Bey-
iel aller der Nationen, die von diesen Schriften und ihrem Inhalt
chts wußten. Wie unwissend und unaufgeklärt in Religionssachen
ar nicht selbst der große Haufe der Aegypter, Griechen und Römer,
y aller ihrer anderweitigen großen Geisteskultur! Daher setzen auch
on Moses und die Propheten den eigenthümlichen Hauptvorzug
r Israeliten darein, und behaupten, daß sie darum Gottes Volk
ären, weil Gott sie sein Wort, seine Sitten und Rechte
habe wissen lassen, wie damals außer ihnen kein anderes Volk:
Mos. 4, 7. 8. Ps. 147, 19. 20. — So auch immer im N. Test.,
s: Röm. 3, 2. vergl. 9, 4.; und von den Heiden, wie sie
s ihnen zu Theil gewordene Licht der Natur nicht so, wie
sollten, angewendet hätten, Röm. 1, 19. 32. Das Gute in den
chulen und Schriften der aufgeklärten Philosophen unter Griechen
d Römern blieb auch meist nur Eigenthum der Gelehrten und den-
nden Köpfe, da es sich auf lange kunstmäßige, schlußreiche und

tief-

tiefſinnige Philoſopheme gründete, und es wirkte alſo ſehr wenig zur Religions- und Sittenverbeſſerung unter der zahlreichſten Menſchenklaſſe, die der Belehrung am meiſten bedarf. Hiezu ſetze man noch die Bemerkung, daß es immer leichter iſt, zu einer uns anderſ woher bekannt gewordenen Wahrheit die Beweisgründe aufzufinden, als die Wahrheit ſelbſt zu entdecken. So bekamen die europäiſchen Nationen und andere Völker erſt durch Annahme des Chriſtenthums richtigere Religionsbegriffe; und nun erſt lernten ſie nach und nach viele Lehren, die ſie dem Chriſtenthume verdankten, auch aus der natürlichen Religion ſo bündig beweiſen und beſtätigen, wie es keiner ihrer Vorgänger, der des Lichts der chriſtlichen Religion entbehren mußte, jemals vermocht hatte. Daher ſagte Hume ſehr wahr: „unſere wahre Philoſophie von Gott ſey erſt 1800 Jahr alt“. — Ueber die nicht allgemeine Verbreitung der chriſtlichen Offenbarung ſ. §. 121. Vergl. M. §. 8. ff. pag. 4—6. S. Reimarus Abhandl. von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion; Ziegler's theol. Abhandl. (Gött. 1791. 8.) Num. 1.: über Naturalism. und poſitive Religion; und Stäudlin's Ideen zu einer Kritik des Syſtems der chriſtlichen Religion, Gött. 1791. 8.

4) Ob nun zwar mit Grunde behauptet wird, daß die natürliche Religion Unvollkommenheiten, Mängel und Lücken habe, ſo muß ſie doch deshalb nicht verachtet und herabgewürdigt werden. Sie iſt bey allen ihren Unvollkommenheiten dennoch, an ſich betrachtet, eine wahre Religion. Wir lernen, nach Paulus Ausſpruch, auch aus der Natur Gott den Unſichtbaren kennen, Röm. 1, 20. Gott hat ſich, nach Paulus Ausdruck, (daſ. V. 19.,) uns auch in der Natur geoffenbart, d. i. in den weiſen Einrichtungen, die er, als Schöpfer, außer uns und in uns ſelbſt gemacht hat, (ſ. oben Num. 1.). Dieſe Einrichtungen ſind es eben, wodurch er (nach dem ausdrücklichen Zeugniß der heiligen Schrift) alle Menſchen gleichſam von außen und von innen anſpricht, oder vermöge deren er keinem unſers Geſchlechts fern iſt, und an keinem ſich unbezeugt läßt. Apoſtelg. 17, 27. vergl. 14, 17. — Die ächte und reine Naturreligion kann daher der geoffenbarten nie widerſprechen; und fände ſich ein ſolcher Widerſpruch, ſo würde er entſcheidend beweiſen, daß eine ſolche angeblich geoffenbarte Religion nicht wirkliche Gottesoffenbarung ſey; denn Gott kann ſich ſelbſt nie widerſprechen, und ſich den Menſchen in der Natur ſo, in der Offenbarung aber wieder anders zu erkennen geben. Die heilige Schrift empfiehlt auch ſelbſt die Erkenntniß Gottes aus der Natur, und redet ſehr ehrenvoll davon. S. Pſ. 19, wo V. 1 — 7. von der Gotteserkenntniß aus der Natur, V. 8—12. von der geoffenbarten die Rede iſt. Vergl. Apoſtelg. 14, 17. Röm. 1, 19. f. vergl. 2, 12. f.

5) Nach

5) Nach der Lehre der heil. Schrift fand Gott für gut, den Menschen von Zeit zu Zeit durch nähere Belehrung zu Hülfe zu kommen. Er belehrte sie über vieles, was sie langsamer, oder gar nie würden entdeckt haben, oder worin sie wirklich geirrt hatten. Also, die nähere Offenbarung bestätigt, verdeutlicht und vervollständigt die durch Natur und Gewissen uns Menschen schon zu Theil gewordene Offenbarung des unsichtbaren Schöpfers, Erhalters und Richters; sie macht uns das gewöhnlich nicht genug beachtete und oft ganz überhörte Zeugniß derselben (Röm. 1, 21. Apostelg. 14, 16.) erst recht verständlich und im höhern Grade nachdrücklich, nutzbar und genußreich, Ps. 19, 8—15. Wenn nun aber Gott den Menschen Belehrung gab über das, was sie nicht selbst aussinnen, oder durch Schlüsse finden konnten, so nennt man dies positive Belehrung, oder willkührliche, arbitraria, nicht in dem Sinne, als wäre es Willkühr ohne Gründe gewesen, (dergleichen bey Gott nicht denkbar ist,) sondern weil wir es nicht als nothwendig aus Vernunftgründen demonstriren konnen. [M. p. 7. §. 1.] Wenn nun Gott den Menschen Kenntniß von solchen Religionswahrheiten mittheilte, die sie selbst nicht aussinnen, oder durch Schlüsse finden konnten, so heißt dies in der heiligen Schrift: er habe ihnen seinen unbekannten Willen, die Tiefen der Gottheit u. s. w. geoffenbart, [M. p. 8. §. 3.]. — Offenbarung aber (φανερωσις, ἀποκαλυψις) wird selbst in der heiligen Schrift in verschiedenem Sinne gebraucht, im engern und weitern, [M. p. 9. §. 4.]: 1) im weitern: Bekanntmachung solcher Dinge, die der Mensch nicht weiß, wenn er sie gleich wissen könnte; so φανερουν von der Gotteserkenntniß aus der Natur, Röm. 1, 19., und ἀποκαλυπτειν, Phil. 3, 15.; 2) im engern: Belehrung über Dinge, die der Mensch für sich nicht wissen, und durch keine Schlüsse herausbringen kann; und daher 3) im engsten: die göttliche Belehrung über solche Religionswahrheiten zum Heil der Menschen, die ihnen aus der natürlichen Religion nicht bekannt geworden sind, und bekannt werden konnten, oder, die sie nicht durch Schlüsse aus der Natur der Dinge herleiten konnten. — Die geoffenbarte Religionslehre ist also der natürlichen nicht entgegengesetzt, sondern sie kommt zur natürlichen hinzu, wiederholt, bestätigt, verdeutlicht vieles aus derselben, setzt aber auch viel ganz Neues und Unbekanntes hinzu. — Alles dies läßt sich nun leicht auf die christliche Religion besonders anwenden. Wenn also gleich die Lehren der christlichen Religion der Vernunft nicht widersprechen dürfen, so folgt daraus doch nicht, daß die christliche Religion völlig gleichen Inhalts mit der Vernunftreligion seyn müsse, wie jetzt viele behaupten. Die christliche Religion ist wegen ihres positiven Erkenntnißgrundes eine positive Religion, wenn auch gleich ihr ganzer Inhalt vernunftmäßig ist; und als

ge-

geoffenbart muß ſie anerkannt werden, ſo lange die noch nicht umgeſtoßenen Wunder Jeſu und andere Beweiſe ſichere Beglaubigung ſeiner unmittelbaren göttlichen Sendung ſind. Die eigenthümlichen Hauptlehren des Chriſtenthums [M. p. 7. u. 8.] ſind unten als ſolche zu erklären.

Anm. Es iſt ein Trugſchluß, wenn man daraus, daß eine poſitive Religion zugleich vernünftig ſeyn müſſe, folgert, daß ſie nur Vernunftwahrheiten enthalten müſſe. Allerdings muß ſie nur ſolche Lehren enthalten, für welche überhaupt Sinn und Empfänglichkeit in uns iſt, und welche den Geſetzen des Denkens und der Vernunft nicht widerſprechen: aber deswegen braucht es nicht lauter Wahrheiten zu ſeyn, welche ſchon die Vernunft deutlich ausſagt; denn Gott kann mancherley thun und wollen, was wir Menſchen apodiktiſch zu demonſtriren, viel zu unvermögend ſind. [S. Ernesti vindiciae arbitrii divini in conſtituenda religione. Opusc.]

Auch das Poſitive iſt Mittel der moraliſchen Religion, ſo wie die Religion überhaupt Mittel der Sittlichkeit iſt.

Poſitiv nennt man in der Religionslehre diejenigen Erklärungen oder Belehrungen Gottes über Gegenſtände der Religion, die nicht demonſtrabel ſind, oder welche nicht allein durch Vernunftſchlüſſe herausgebracht und bis zur Evidenz bewieſen werden können, wo alſo von den Menſchen gefordert wird, daß ſie ſie glauben, oder ihnen Beyfall geben ſollen; nicht, daß ſie ſie als nothwendig aus Vernunftprincipien erkennen und demonſtriren ſollen. Daher ſind die Lehren, daß ein Gott ſey, daß er die Menſchen liebe, und die übrigen Lehren der natürlichen Religion keine poſitiven Lehren: die beſtimmte Erklärung aber, daß Gott ſich durch Jeſum den Menſchen geoffenbart habe, ſie durch ihn und um ſeinetwillen beſelige, ſind poſitive Lehren; denn aus den bekannten Vernunftprincipien können ſie nicht demonſtrirt werden. Poſitivum alſo, oder θετικον, iſt, quod ponitur, ſive docetur, ſic eſſe, non quod demonſtratur geometrice. Der Urſprung dieſes Sprachgebrauchs iſt folgender: die Griechen ſagen νομους τιθεναι, d. i. praeſcribere, praecipere, denn das Geſetz ſetzt bloß feſt, oder gebietet, ohne zu demonſtriren. Dies wurde nun auch auf Lehren (dogmata) übergetragen, ſofern nämlich dieſe bloß beſtimmen oder feſtſetzen, daß ſey etwas ſo, ohne ſich auf Demonſtration einzulaſſen.

6) Wer zur beruhigenden Gewißheit über die Göttlichkeit des Chriſtenthums kommen will, der hat allerdings ſeine Prüfung mit der Sittenlehre Jeſu anzufangen. Da wird es ihm nun bey unbefangener Unterſuchung zwar bald einleuchten, daß keine erhabnere ſey; keine, die mehr innere Wahrheit und entſchiednern Werth für die Menſchheit habe: aber, wenn es nun zur Anwendung und Ausübung derſelben kommen ſoll, ſo wird er auch bald finden, daß ihm dieſe Anerkennung der Vortrefflichkeit und Wahrheit derſelben eben ſo wenig Kraft dazu gebe, als zur Ausübung der Vorſchriften der philoſophiſchen Moral. S. §. 2. Num. 4. Kurz, er wird mit Paulus gleiche Erfahrung machen, und wird das alles wie aus ſeiner Seele herausgeſchrieben finden, was Röm. 7, 7. bis zu Ende des Cap. ſteht. Wie erlangen wir aber dieſe uns mangelnde Kraft zur Ausübung? Nach der beſtändigen Behauptung Jeſu und der ganzen N. Teſt. nicht anders, als wenn wir an Jeſum Chriſtum, oder an ſeine Perſon und ganze Lehre glauben. Dies kann aber

aber niemand, als wer überführt ist, daß Jesus wirklich der ist, wofür ihn die Bibel ausgiebt, und wofür er sich nach der Bibel beständig selbst ausgegeben hat, nemlich ein unmittelbarer Gesandter Gottes an die Menschheit, und zwar der größte unter diesen Gesandten, der Weltheiland, der Christus. Wer davon überzeugt ist, der wird auch a) glauben: daß er und seine Lehre das von Gott verordnete Mittel zur sittlichen Besserung und Seligkeit der Menschen sey; und wird b) dieselbe dazu auf die von Christo vorgeschriebene Art gebrauchen und anwenden. Thut er dies, so wird es ihm an Kraft nicht fehlen, die Sittenlehre Jesu auszuüben. Eben hier leuchtet es nun gleich klar in die Augen, wie innig und wie nothwendig die christliche Sittenlehre mit der christlichen Glaubenslehre verbunden sey, und wie daher eins von dem andern nicht getrennt werden dürfe! Denn die Sittenlehre des Christenthums wird immer von der christlichen Glaubenslehre unterstützt; und die Glaubenslehre unterrichtet uns, woher wir die Kraft nehmen sollen zur Erfüllung der Sittenlehre. Wer daher christliche Moral ohne christliche Glaubenslehre predigt, der predigt nicht Christi Evangelium, und predigt Christum vergeblich. Wenn nun also jemand Christum als göttlichen Gesandten, als seinen moralischen Gesetzgeber und Richter anerkennt, aber dabey gewahr wird, daß er seine Sittengesetze nicht halten kann; so entsteht daraus die Verpflichtung für ihn, der von Christo gegebenen Anleitung zu folgen, und den von ihm angezeigten Weg zu gehen, um zu der beruhigenden Gewißheit zu gelangen, daß Christus und seine Lehre das von Gott verordnete Mittel zur wahren sittlichen Vervollkommnung, und folglich zur Seligkeit der Menschen sey. (S. Joh. 7, 16. 17. und 14, 6.) Diese Anleitung wird nun in der christlichen Glaubenslehre ausführlich erläutert.

Anm. Einige Theologen haben die bisher erklärte Eintheilung der Religion in natürliche und geoffenbarte ganz verworfen, als F. Socinus, Ferguson, Gruner und andere. [S. des Letztern theol. dogm. p. 9. und diss. censura divisionis religionis et theologiae in naturalem et revelatam. Hal. 1770.] Nemlich sie behaupten, der Mensch habe alle Gotteserkenntniß ursprünglich göttlicher Offenbarung zu verdanken, dergleichen die ersten Menschen schon im Paradiese empfangen hätten, und die sich dann weiter fortgepflanzt habe; es gebe also keine Gotteserkenntniß, die ursprünglich naturalis wäre. — Allerdings hat sich Gott, nach der heiligen Schrift, den Menschen schon in der frühesten Weltperiode näher geoffenbart, und vieles von dieser Kenntniß ist auch gewiß bey ihren Nachkommen nicht untergegangen. Aber darum ist diese Eintheilung doch nicht verwerflich. Denn a) sehr viele von den wirklich geoffenbarten Religionswahrheiten sind doch auch der Vernunft zugleich auch erkennbar, und sind von mehrern aus dem Lichte der Natur wirklich erkannt worden. Man sieht also bey dieser Eintheilung eigentlich nicht auf den Ursprung dieser Erkenntniß Gottes, sondern auf den Erkenntnißgrund. b) Von vielen geoffenbarten Wahrheiten wurden den ersten Menschen nur die Grundbegriffe bekannt gemacht; aber

ihrem eignen Fleiße blieb es überlassen, hierauf weiter zu bauen, andre Begriffe daraus herzuleiten, und den Gründen derselben nachzuforschen. Alles dies Beobachten und weitere Nachforschen geschah dann doch immer durch Betrachtung der Natur und durch vernünftiges Nachdenken darüber. Warum sollte man nun also diese aus der Natur geschöpften Religionskenntnisse nicht natürliche Religion nennen dürfen?

§. 4.

Ob es eine angeborne Gotteserkenntniß gebe?

Man theilte, ehedem sonderlich, die natürliche Gotteserkenntniß ein: in angeborne (insitam, innatam, congenitam, ἔμφυτον) und erlangte (acquisitam s. ἐπίκτητον). Acquisita ist diejenige Gotteserkenntniß, die man durch den Gebrauch der Vernunft erlangt, durch Betrachtung der Welt und Nachdenken darüber. Unter der insita aber verstanden die Alten einen allen Menschen wirklich angebornen Begriff von Gott, den die Menschen also gleich mit auf die Welt brächten, ohne daß er ihnen gelehrt wäre, oder durch Nachdenken von ihnen erworben würde. Dergleichen angeborne Ideen (anteceptas animo notiones) behaupteten mehrere alte Philosophen, als Pythagoras und die Platoniker. [S. Cic. N. D. I, 16. f.; Seneca, Ep. 117.] Diese Behauptung verband Plato mit seiner Theorie von der Präexistenz der menschlichen Seele, ehe sie mit dem Körper sey verbunden worden. Er lehrte, alle Begriffe, die wir hätten, lägen schon in unserer Seele, und wir erinnerten uns, beym Lernen, aus unserm vorigen Zustande gleichsam nur wieder daran zurück. Auch Cartesius behauptete diese angeborne Erkenntniß, und mehrere Theologen sahen sie als Ueberbleibsel des göttlichen Ebenbildes im Menschen an. — Man kam auf diese Behauptung unstreitig daher, weil man bemerkte, daß bey allen Menschen, die einen Gott glauben, die Ueberzeugung von dessen Daseyn früher vorhanden sey, als die Kenntniß irgend eines theoretischen Beweises. Hieraus schloß man nun: da die Menschen diesen ihren Glauben an Gott nicht auf Speculation gründen, noch durch Speculation erlangt haben, so muß ihnen ja Begriff von Gott angeboren seyn. Aber dergleichen angeborne Begriffe (ideas innatas) giebts nicht, wir erlangen sie alle durch den Gebrauch der in unserer Natur befindlichen Anlagen. [S. J. Locke Essay concerning human Understanding. London 1690.] Man kann in dieser Hinsicht die menschliche Seele nach Aristoteles allerdings mit einem unbeschriebnen Blatte (tabula rasa) vergleichen, worauf aber alles dasjenige geschrieben werden kann, wozu die Empfänglichkeit und Anlage in ihr ist. Der Trugschluß liegt hier eigentlich darin: Die Menschen gründen ihre Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und dessen Natur

und Eigenschaften nicht auf Speculation, (wozu ohnehin die wenigsten Fähigkeit haben): sie halten also den Begriff von Gott nicht darum für wahr, weil sie die theoretische speculative Vernunft davon überzeugt, sondern vielmehr darum, weil er mit den moralischen Vernunftprincipien oder mit ihrem moralischen Bewußtseyn, welches man das Gewissen nennt, vollkommen übereinstimmt, und diese ihn erfordern; wie dies Kant in der Kritik der reinen Vernunft und sonst weiter ausgeführt hat. Daher also kommt es, daß die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes bey dem Menschen früher vorhanden ist, als die Erkenntniß irgend eines theoretischen Beweises. Erst dann, wenn die speculirende Vernunft bey dem Menschen erwacht und cultivirt wird, sieht er sich nach theoretischen Beweisen für die Wahrheiten um, die ihm schon aus der praktischen Vernunft bekannt waren. — Gegen die angeborne Idee von Gott streitet aber auch die Erfahrung, daß die allerrohesten Menschen, bey denen sich nemlich das praktische Vernunftvermögen noch nicht gehörig zu entwickeln und seine Kraft zu äußern angefangen hat, gar keinen Begriff von Gott und Gottesverehrung haben, und also auch keine Zeichen des Begriffs, oder Worte in ihren Sprachen. [S. Robertson's Geschichte von Amerika, Th. 1. S. 442. Steller's Beschreibung v. Kamtschatka, S. 268. Oldendorp's Geschichte der Mission auf den Caraibischen Inseln, S. 64.] Auch bey einzelnen, völlig in der Wildniß und Abgeschiedenheit von andern Menschen aufgewachsenen Personen hat man dies so gefunden. — Versteht man daher unter der angebornen Gotteserkenntniß bloß eine natürliche Fähigkeit und Anlage des Menschen (potentia propinqua), vermöge deren er sehr leicht zur Gotteserkenntniß gelangt, (wie Musäus, Buddeus u. a. es so nahmen,) so hat die Sache ihre Richtigkeit. Diese Anlage und Fähigkeit ist eben in der praktischen Vernunft, die ihre Wirksamkeit am frühesten beym Menschen äußert, gegründet. Nur heißt dies dann freylich sehr uneigentlich cognitio insita.

Man hat aber die cogn. insita auch aus zwey Paulinischen Stellen beweisen wollen; aber es ist Mißverstand, und Paulus Lehre ist ganz mit der eben aufgestellten Theorie einstimmig.

1) Röm. 2, 14. 15. In dieser Stelle ist von dem moralischen Sinn oder Gefühl die Rede, welches sich bey allen Menschen schon in der Kindheit findet, sobald nemlich das praktische Vernunftvermögen sich zu entwickeln anfängt. Vermöge dieses Gefühls kann weder der rohe Wilde, noch der höchst verfeinerte Mensch, (wenn er unbefangen und frey von Leidenschaften ist,) die Billigung des Rechts und die Hochschätzung der Tugend verläugnen. Dies hängt nun aber mit der Idee von Gott genau zusammen, und führt den Menschen darauf, wie vorher bemerkt

iſt. Paulus ſagt: dies Gefühl haben auch die Heiden, νομον μη ἐχοντες. Sie haben zwar keine nähere Offenbarung (νομος); aber das, was darin für recht oder unrecht erklärt wird, erkennen ſie ihrerſeits auch dafür, aus bloß natürlicher Erkenntniß, φυσει, ohne nähere Offenbarung, (wie V. 27. derſelbe Gegenſatz,) und handeln danach. Dies erklärt er V. 15.: „ſie beweiſen (ἐνδεικνυνται), nemlich durch ihre Urtheile und Handlungen, daß die Vorſchrift des Geſetzes (ἐργον νομου, was nach dem Sittengeſetz zu thun oder zu laſſen iſt) in ihr Herz geſchrieben ſey. Aus dieſem Ausdruck hat man vornehmlich die cognitio inſita herleiten wollen. Aber er zeigt blos eine ſehr genaue Kenntniß einer Sache an, die ſo feſt und gewiß in der Seele geworden iſt, daß ſie ſich nicht verdunkeln und austilgen läßt, wie Ebr. 8, 10. (Gott hat den Iſraeliten ſein Geſetz ins Herz geſchrieben) und Cic. Acad. IV, 1. (res in animo ſuo inſculptas habere). [S. Wetſtein ad h. l.] „Ihr Gewiſſen klagt ſie an, wenn ſie unrecht — ſpricht ſie los, wenn ſie recht gehandelt haben; alſo muß es ihnen an ſicherer Erkenntniß von Recht und Unrecht nicht fehlen.“

2) Röm. 1, 19. 20. Es wird der Satz ausgeführt: Die Heiden ſind, wenn ſie das Naturgeſetz übertreten, auch ſtrafbar; ſo wie es die Juden ſind, wenn ſie den Vorſchriften der nähern Offenbarung zuwider handeln. „Auch die Heiden können Gotteserkenntniß leicht erlangen, (το γνωστον του θεου für γνωσις θεου), ſie iſt auch ihnen einleuchtend, (φανερον ἐστι ἐν αὐτοις für αὐτοις). Denn Gott hat ſie ihnen geoffenbart oder bekannt gemacht, d. i. ihnen Gelegenheit gegeben, durch die Natur zu dieſer Kenntniß zu gelangen. Damit hängt nun V. 20. extr. zuſammen, εἰς το εἰναι, daß alſo auch ſie ſich (mit der Unwiſſenheit) nicht entſchuldigen können. Die Worte V. 20.: τα γαρ — — θειοτης, ſind Parentheſe, und Erläuterung des Satzes V. 19.: Gott hat ſich ihnen geoffenbart. Nemlich in der Parentheſe zeigt er, wie und wodurch er dies gethan habe: „denn ſeine an ſich unſichtbaren, unerkennbaren Eigenſchaften, (ἀορατα αὐτου), als ſeine Allmacht und übrigen göttlichen Vollkommenheiten, (θειοτης), können ſeit der Weltſchöpfung (ἀπο κτ. κοσμου, ſo lange die Welt ſteht, vergl. Luk. 11, 50.), durch Betrachtung der Geſchöpfe, (ποιημασι), durch Nachdenken über Gottes Werke, erkannt werden. Hier iſt folglich von der cognitio acquiſita die Rede. — Die erſtere Stelle handelt alſo vom moraliſchen Gefühl, das allen Menſchen, auch den Heiden, den gebildeten und rohen, eigen iſt; dieſe letztere, von der Erkenntniß Gottes aus den

den Geschöpfen, wie man sie auch bey den schon gebildetern Heiden findet, die über die Welt nachdenken und Betrachtungen anstellen. Denn mit solchen hatten Paulus und seine Leser in Rom damals zu thun; und daher redet er eigentlich von diesen.

§. 5.

Von den Glaubensartikeln und der analogia fidei.

I. Ueber Glaubenslehren und deren Eintheilung. Die einzelnen Theile, woraus das System der theoretischen Religionslehre besteht, nennt man Glaubenslehren, articulos fidei, besser lat. capita fidei (Christianae), auch loci, von den Fächern und Rubriken, in welche etwas gebracht oder gesammelt wird; daher loci theologici. Unter einem dogmatischen Lehrgebäude, oder einem Systeme der theoretischen Theologie versteht man den ganzen Umfang der dogmatischen oder theoretischen Religionswahrheiten, in ihrem gehörigen Zusammenhange und Verbindung vorgetragen. — Die Glaubensartikel theilt man verschieden ein:

1) In Ansehung des Erkenntnißgrundes, in puros et mixtos. Puri, Wahrheiten, die lediglich aus der heiligen Schrift erkannt werden; mixti, die nicht nur in der heiligen Schrift gegründet, sondern auch aus der Vernunft erkennbar und erweislich sind. [M. p. 10. unten.]

2) In Absicht ihrer innern Erheblichkeit und ihres Verhältnisses gegen den ganzen christlichen Lehrbegriff, in art. fundamentales und non sive minus fundamentales, (Baumgarten: Grundwahrheiten und Nebenwahrheiten). [S. M. p. 12. §. 3. 4.] Zu genauerer Bestimmung derselben haben die theologischen Streitigkeiten Anlaß gegeben. Fundamentales sind solche, ohne welche die in der heiligen Schrift vorgetragene Lehre gar nicht statt finden könnte, mit denen sie stehn oder fallen würde, als die von Morus p. 8. angeführten. Nach anderer Erklärung: „die nicht geläugnet oder bestritten werden können, ohne den Grund des christlichen Glaubens und der Seligkeit umzustoßen.“ Andere nennen sie essentiales. Non fundam. aber, die nicht zum Wesentlichen der Religion gehören, die man also ohne Schaden seiner Wohlfahrt nicht wissen kann. (S. §. 4.) Man hat die fundamentales dann wieder in primi und secundi ordinis abgetheilt. — Bemerkungen hierüber:

(1.) Diese Eintheilung ist zuerst von Nic. Hunnius in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts deutlich vorgetragen; und ihm folgten Calov, Musäus, Baier ꝛc. (2.) Der Ausdruck selbst ist aus 1 Cor. 3, 10. 11. f. genommen. Da vergleicht Paulus

sich

sich und andere christliche Lehrer mit Baumeistern, die christliche Gemeine mit einem Gebäude, und die einzelnen christlichen Lehren mit Baumaterialien. Grundlegen wird dort vom Vortrag der Hauptwahrheiten des Christenthums gebraucht, welche Paulus und andere Lehrer bey Stiftung der Gemeinen predigten, im Gegensatz zu dem Weiterbauen, (ἐποικοδομειν, was zu Corinth von andern geschehen war, V. 6. 7.). Auf dieselbe Art ists auch Eph. 2, 20. Den Unterricht in den Anfangsgründen, den er gegeben hatte, nennt er V. 2. γαλα, auch Ebr. 5, 12. und Ebr. 6, 1. λογος αρχης του Χριστου. Im Pauliniſchen Sinne ſind alſo art. fund. eigentlich diejenigen christlichen Hauptwahrheiten, welche den Anfängern, oder denen, die Christen werden wollten, zuerst vorgetragen wurden. Paulus will aber, daß sowohl diese, als auch die höhern Lehren (für Geübtere) alle ihre Beziehung auf die Hauptlehren von Christo als Weltheiland haben, und diesen nicht entgegen seyn sollen. V. 11.

Diejenigen Lehren genau zu bestimmen, welche die Apostel als nothwendig und wesentlich zum Christenthum gehörig angesehen haben, ist in der That nicht schwer, da sie's so oft und deutlich sagen. Man braucht daher nur auf dem historischen Wege zu bleiben; also nach denselben Grundsätzen zu Werke zu gehn, die man befolgt, wenn man untersuchen will, was zu dem Wesentlichen einer jeden andern positiven Religion, z. B. der Muhammedanischen, von ihren Stiftern und den ersten Lehrern derselben gerechnet ist. Gleichwohl ist unter den Theologen der verschiedenen Parteyen zu allen Zeiten große Uneinigkeit darüber gewesen, weil sie häufig von ganz andern Gesichtspunkten als die ersten christlichen Lehrer ausgingen. Daher mußte denn ihr Urtheil darüber nothwendig von dem Urtheil derselben sehr abweichen. Wie kann z. B. ein Theolog, der Christum nicht für einen unmittelbaren göttlichen Gesandten hält, — wofür ihn das N. T. auf allen Blättern ausgiebt, — mit dem Urtheil der ersten christlichen Lehrer über ihn, über seine Lehre und das Wesentliche derselben übereinstimmen? Nur müßte jeder, der hierin nicht des Glaubens der Apostel ist, so ehrlich seyn, es zu sagen, und sich nicht erlauben, ihre Aussprüche seinem Systeme anzupassen. Aber häufig bestimmt man sich erst die Lehre und den Zweck Jesu nach seinen philosophischen Principien, und erklärt dann danach die heil. Schrift. — Will man bestimmen, was die Apostel für christliche Hauptlehren hielten, und als solche den Juden und Heiden predigten, so braucht man nur auf die Stellen zu merken, wo Christus und seine Schüler absichtlich die Anfangsgründe des Christenthums, worin alle unterrichtet wurden, vortragen, z. B. die Apostel bey Stiftung der Gemeinen in der Apostelgeschichte und Christus bey Aussendung seiner Schüler, (Matth. 28. ꝛc.), oder wo sie auch wohl deutlich dabey sagen, das wären die Hauptlehren. (Vergl. beſon-

besonders 1 Cor. 3. 1 Thess. 1, 8 — 10. Ebr. 6, 1. f.) Es waren folgende Lehren: (1a) von der Einheit Gottes (wider heidnische Vielgötterey und damit verbundene Irrthümer), und daß dieser einige Gott, der sich als Vater, Sohn und heiliger Geist geoffenbart habe, Urheber, Erhalter und Regierer aller Dinge sey. (2.) Die Lehre von Jesu, daß er a) der von den Propheten geweissagte und durch Wunder beglaubigte Messias oder Welt-Heiland (σωτηρ) und Sohn Gottes sey, und daß er als dieser das Ansehn des höchsten Gesandten Gottes habe, dem keiner an die Seite gesetzt werden dürfe. Dies ist das Eigenthümliche und Unterscheidende des Christenthums, worauf auch Christus immer dringt, und alle Apostel, 1 Cor. 3, 11. Wer dies Ansehn Christi beyseit setzt, dessen Unterricht ist nicht christlich, so wahr und nutzbar er übrigens auch an sich seyn möchte. Auf diese Grundlehre, Jesus sey der Christus, werden nun die folgenden Hauptlehren des Christenthums alle gebauet, wie Paulus sagt. [S. Storr über den Geist des Christenthums, in Flatt's Magazin für Dogmatik und Moral, St. 1. S. 103. f. Tüb. 1796.] b) Daß er Mensch geworden, gestorben und wieder auferstanden, und in den Himmel zurückgekehrt sey, wo er über alles erhaben sey, und wo er die ihm gebührende göttliche Herrlichkeit genieße und einst unser Richter seyn werde. c) Daß wir ihm nicht nur die vollkommenste Belehrung über unsere Pflichten, sondern auch die Begnadigung bey Gott und Befreyung von Sündenstrafen zu verdanken haben, und zwar letztere seinem Leiden und Tode für uns, (αἷμα), dessen Andenken feyerlich im Abendmahl erneuert wird. Diese Lehren von Christo werden immer als Haupt- und Grundlehren vorgestellt. Hiebey wird (3.) die Lehre von der sittlichen Verderbtheit und dem moralischen Verfall der Menschen immer vorausgesetzt, und oft ausdrücklich und in den stärksten Ausdrücken eingeschärft. (4.) Die Lehre, daß es eine höhere göttliche Belehrung und Leitung gebe, die sich unter den Christen damaliger Zeit auf mancherley Art (unmittelbar und mittelbar) wirksam zeigte und auch ferner zeigen werde, (πν. ἁγ., χαρισματα πνευματος). (5.) Die Lehre von der Seelenunsterblichkeit und künftigen Vergeltung, nebst Todtenauferstehung, welche gegen die Heiden und Sadducäer behauptet wird. (6.) Der Grundsatz, daß Heiligung oder moralische Vervollkommnung, nebst der damit in gleichem Verhältniß stehenden Glückseligkeit, die Bestimmung des Menschen sey, und daß nur derjenige der Christenrechte und des Christenglücks in diesem und dem künftigen Leben theilhaftig werde, der wahre Herzensbesserung erfahren habe und den Vorschriften Jesu gemäß handle. (7.) Die Lehre, daß die Beobachtung des Gesetzes, (nicht nur des Mosaischen Kirchen- und Polizeygesetzes, sondern auch selbst die Beobachtung des allgemeinen Sittengesetzes,) nicht Erwerbungs-

grund

grund der Begnadigung und Seligkeit des Menſchen ſey, obgleich die Beobachtung des letztern ſeine unerläßliche Pflicht wäre. Dieſe Sätze werden beſonders von Paulus der jüdiſchen Behauptung des Gegentheils entgegen geſtellt; wo denn auch Paulus zeigt, daß das Moſaiſche Geſetz für die Chriſten keine Verbindlichkeit mehr habe. (8.) Die Lehre von der Taufe, wodurch jedem, der in die chriſtliche Kirche aufgenommen wurde, die chriſtlichen Rechte ertheilt und zugeſichert werden ſollten. — Dies ſind die chriſtlichen Hauptlehren, welche die Apoſtel vortrugen.

Anm. Allgemein anerkannt iſt es, daß im A. T. (in der Moſaiſchen Verfaſſung) alles von theokratiſchen Principien ausging: aber eben ſo klar iſt es aus dem N. T., daß in der neuen oder chriſtlichen Verfaſſung ſich alles auf Theokratie und Chriſtokratie gründet; d. i. Chriſtus iſt nicht bloß Lehrer, (ein nunmehr verſtorbener Lehrer, wie etwa Sokrates, Plato und andere Weiſe der Vorzeit, die nur noch in unſerm Andenken bey uns fortleben, aber ſelbſt nicht mehr perſönlich auf uns wirken,) ſondern er iſt zugleich auch jetzt noch, wie ehedem und zu allen Zeiten, wirkliches und thätiges Oberhaupt (König, ὁ κυριος) und Richter (κριτης ζωντων και νεκρων). Alſo nach der rein bibliſchen Anſicht iſt das Chriſtenthum, ſo wenig wie die Moſaiſche Verfaſſung, eine bloße Lehranſtalt, (in welcher der Lehrer ſeine Vorſchriften bloß auf das innere Gewicht ſeiner Gründe ſtützt,) ſondern es iſt zugleich eine göttliche Regierungsanſtalt, in welcher ſich der Wille Aller unter den Willen Chriſti, als des höchſten Oberherrn, Geſetzgebers und Richters, vereinigen ſoll, zu ihrer Beſſerung und Beſeligung in Zeit und Ewigkeit. Eben darauf will die Bibel eigentlich den unbedingten Gehorſam gegründet wiſſen, den Chriſto alle Bürger ſeines Reichs zu allen Zeiten zu leiſten ſchuldig ſind, bloß darum, weil Er — der hinlänglich von Gott beglaubigte Geſetzgeber, Herr und Gebieter — es ſo will und vorſchreibt. Zwar unterläßt er nicht, als Lehrer auch Gründe anzuführen, zur Unterſtützung ſeiner Vorſchriften; aber er fordert auch zugleich als unſer höchſter Gebieter und Richter Gehorſam auf ſein bloßes Wort. Belege dazu ſind nicht nur in den Schriften der Apoſtel allenthalben, ſondern auch faſt in allen Reden Jeſu. (S. z. B. Matth. 5. ff.)

II. Von der Glaubensübereinſtimmung oder analogia fidei, [M. p. 14. §. 5.], und von der anal. ſcripturae. Unter der anal. fid. ſ. doctrinae Chriſtianae verſteht man die Verbindung der chriſtlichen Glaubenslehren unter einander, und das daraus entſtehende Verhältniß dieſer Lehren gegen einander und gegen das Ganze der chriſtlichen Lehre. Hiemit iſt die anal. ſcript. genau verbunden. Denn ſo nennt man die Verbindung und Uebereinſtimmung aller in der heiligen Schrift enthaltenen Religionswahrheiten. Bey der anal. fidei liegt die anal. ſcript. zum Grunde, indem die Glaubenslehren aus der heiligen Schrift hergeleitet werden. Dieſe Uebereinſtimmung muß in jeder Diſciplin ſtatt finden. Es muß da alles zu Einem Zweck harmoniſch zuſammenſtimmen, in den Sätzen dürfen keine Lücken und Widerſprüche ſeyn, es muß alles planmäßig zuſammenhängen und in natürlicher

her Ordnung eins aus dem andern hergeleitet werden. Also rzüglich in der Religionslehre.

Der Ausdruck ist aus Röm. 12, 6. entlehnt. Allein dort ist αλ. πιστ. das Verhältniß oder Maaß des Christenglaubens er Christenthums (in Theorie und Praxis), was V. 3. μετρον στεως heißt, und der Sinn der: jeder Christ soll seine Kenntnisse d Erfahrungen im Christenthum, deren Maaß verschieden sey, m allgemeinen Besten der Gemeine anwenden. So solle z. B. der, elcher die Gabe der Prophetie habe, sich an dieser Gabe genügen ssen, und sie nach seinen Kräften zum Besten anderer gebrauchen.

Ob nun gleich der Ausdruck in jener Stelle in einem an- n Sinne steht, so ist doch die Sache selbst, die in der Glaubens- re damit bezeichnet wird, richtig und gegründet. Es gehört zur al. fidei im dogmatischen Sinne:

1) Daß keine Glaubenslehre der andern widerspreche, und ß alle in einem Hauptpunkt, zu einem Hauptzweck zusam- enstimmen, nemlich die moralische Besserung und Vervollkommnung eiligung) des Menschen zu befördern; z. B. die Lehre von der rafgerechtigkeit Gottes muß so erklärt werden, daß sie mit der hre von seiner Güte nicht im Widerspruch steht, und der sittlichen esserung des Menschen nicht hinderlich, sondern förderlich wird. S. M. §. 6.]

2) Daß die einzelnen Glaubenslehren sich gegenseitig einander klären und erläutern, auch richtig aus einander gefolgert und her- leitet werden. Es gehören also auch solche Sätze mit zur Glau- nslehre, die nicht mit ausdrücklichen Worten in der heiligen Schrift ehn, wohl aber durch richtige Folgerungen daraus hergeleitet wer- n. — Es darf auch keine Lehre aus der Verbindung, worin sie it andern steht, herausgehoben, vereinzelt, und bloß für sich allein trachtet werden, weil sie sonst leicht in einem falschen Lichte er- heint, z. B. die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, und vieles n Artikel von Christo.

3) Daß die einzelnen Glaubenslehren in einem natürlichen ufammenhange und an gehörigem Ort und Stelle ordnungsmäßig bgehandelt werden. Zwar ist Ordnung und Methode an sich will- ührlich; aber es muß doch ein regelmäßiger Plan im Ganzen und n den einzelnen Theilen befolgt werden, und diejenigen Lehren üssen nachfolgen, bey welchen andere vorausgesetzt werden. So wäre es z. B. widersinnig, mit der Lehre von den letzten Dingen, der Abendmahl und Taufe anzufangen, da bey diesen Lehren andere orausgesetzt werden, ohne welche sie nicht verstanden und gründlich rklärt werden können.

§. 6.

Von den Religionsgeheimnissen. [M. p. 41. 42. §. 32. 33.]

1) Geheimniß ist das gewöhnliche deutsche Wort, wom das gr. μυστηριον im N. T. übersetzt wird. Dies bedeu überhaupt jede verborgene, verschlossene, unbekannt Sache, und entspricht dem hebräischen רז. Im N. T. wird es m stens von Lehren gebraucht, die dem Menschen verborgen od verschlossen sind, entweder weil sie dieselben vorher nicht geh haben, (also jede unbekannte Lehre,) oder weil sie ih Fassungskraft übersteigen. Bisweilen sind beide Rücksichten mit e ander vereinigt; am häufigsten aber ist es im weitern Sinne: jed unbekannte Lehre. Daher bedeutet es 1) das Christe thum überhaupt in seinem ganzen Umfange, weil es vor sein Kundmachung unbekannt war, — so μυστηρ. πιστεως 1 Tim. 3, 9 2) einzelne geoffenbarte christliche Lehren oder Glaubenswahrheit als 1 Cor. 4, 1. 15, 51.; und besonders 3) bey Paulus hä so vorzugsweise häufig die Lehre von der Allgemeinheit der gö lichen Gnade in Christo, die sich auf alle Menschen, Juden un Heiden erstrecke, (weil sie den Juden so fremd und unbekannt war) Eph. 1, 9. 3, 3. vergl. V. 6. ꝛc.

2) In der Theologie pflegt man nun gewöhnlich das Wo Geheimniß oder mysterium im engern Sinne zu nehmen, d es nemlich solche in der heiligen Schrift geoffenbarte Lehren anzei deren Art und Weise vom menschlichen Verstande nicht deutl eingesehn werden kann. Dazu gehört also zweyerley: a) es m erweislich seyn, daß die Lehre wirklich in der heiligen Schrift ste b) sie muß von der Art seyn, daß sie die menschliche Fassu oder die Begriffe des menschlichen Verstandes übersteigt, jedo muß sie denselben nicht zuwider seyn oder widersprechen z. B. die Lehre von Vater, Sohn und heiligem Geist, vieles im A von Christo, als von seiner Person, Vereinigung beider Natur Erlösungswerk ꝛc. Hiebey ist folgendes zu bemerken:

(1.) Ob solche Religionsgeheimnisse in der heilig Schrift wirklich vorkommen, darüber kann eigentlich bloß nach herm neutischen Gründen entschieden werden. Aus Unkunde des Sprach gebrauchs hat man in manchen biblischen Aussprüchen Geheimni gesucht, worin dergleichen nach einer richtigen Auslegung nicht en halten sind. Mehrere von den Kirchenvätern schon haben die Ge heimnisse sehr vervielfältigt, weil der Hang, Geheimnisse zu sucha damals sehr herrschend war; auch unter den Heiden, wo die My sterien in großem Ansehn waren. Viele glaubten deshalb, auch di christliche Lehre müsse recht viel Geheimes und Unbegreifliches en halten. Die Anmerk. M. p. 41. (3.) ist daher sehr richtig, da

s nicht gut sey, die Zahl der Geheimnisse absichtlich u vermehren. Aber in neuern Zeiten wurde es dagegen wie- r herrschender Hang unter mehrern Theologen, daß sie gar ine Geheimnisse zulassen wollten, und sie daher aus der Bibel ge- altthätig heraus erklärten, weil sie nemlich nach ihren philosophi- hen Theorien wider Geheimnisse eingenommen waren, und sie also ch in der heiligen Schrift nicht dulden wollten.

(2.) Da man den Inhalt einer göttlichen Offenbarung nicht m voraus, a priori, bestimmen kann, so sollte man auch nicht priori darthun wollen, daß in einer göttlichen Offenbarung noth- endig Geheimnisse enthalten seyn müßten. Geheimnisse sind, an ch betrachtet, kein nothwendiges Erforderniß und Kennzeichen ner Offenbarung. Eben so wenig aber kann auf der andern Seite priori dargethan werden, daß in einer geoffenbarten Religion eine Geheimnisse seyn könnten. Denn es kommt hier auf eine hatsache an, wobey dergleichen Demonstrationen a priori nicht att finden.

(3.) Weil indessen der höchste Zweck einer nähern göttlichen Offenbarung die Beförderung der sittlichen Vervollkommnung der Menschen ist; so läßt sich so viel allerdings bestimmen, daß solche unkle und unerklärliche Lehren, deren Bekanntmachung diesem weck entgegen wirken würde, oder die mit andern praktischen Wahr- eiten in gar keiner Verbindung ständen, nicht zu den geoffenbarten eligionslehren gehören könnten. Dies ist aber bey den christlichen eligionsgeheimnissen nicht der Fall. Sie stehn mit andern klaren nd höchst praktischen Wahrheiten durchgängig in genauer Verbin- ung, und zwar so, daß, wenn jene Geheimnisse weggenommen erden, diese praktischen Wahrheiten nicht mehr so bleiben, wie sie n der heiligen Schrift vorgetragen sind. So hängt z. B. die Lehre on Vater, Sohn und heiligem Geist auf das genaueste mit der Lehre on Christo zusammen. Auch die Lehre von unsern Pflichten und Verhältnissen gegen Gott steht damit in genauer Verbindung; sie ird, wenn wir jene Geheimnisse weglassen, anders, als die hei- ige Schrift sie vorgetragen hat. — Hieraus folgt also die wichtige Regel, daß man die Geheimnisse nicht für sich allein nehmen, und leichsam vereinzeln müsse, sondern daß man sie immer nur im Zusammenhange mit den andern in der Bibel enthaltenen Religions- wahrheiten zu betrachten habe.

(4.) Der Grund, warum uns in mehrern geoffenbarten Leh- ren, die in der heiligen Schrift vorgetragen sind, vieles unerklärlich und räthselhaft ist, (z. B. vom Erlösungswerke, Gott und Mensch in Einer Person, Gott mit den Menschen versöhnt durch den un- schuldigen Tod eines Gottmenschen, ꝛc.,) liegt darin, weil die Prä-

missen

missen oder Vordersätze, worauf diese Lehren beruhen, außer unserm Gesichtskreise, nemlich in der Geisterwelt liegen, wo von wir im Grunde gar nichts wissen. Könnten wir aus der Sinnenwelt hinaus versetzt werden, und wäre es möglich, uns diese Prämissen begreiflich zu machen, so würden uns ohne Zweifel diese Lehren klarer werden, wir würden keine Bedenklichkeiten dabey fühlen, und sie consequent und zusammenhängend finden. Wie viele Dinge giebts selbst in der Sinnenwelt, deren Grund wir nicht einsehn, ohne die Wirklichkeit derselben läugnen zu können! Um wie viel mehr also in der uns jetzt fast ganz unzugänglichen Geisterwelt!

(5.) Hieraus folgt aber auch, daß sich die menschliche Vernunft in ihrem gegenwärtigen Zustande alles Grübelns über ihre innere Natur und Beschaffenheit solcher Gegenstände ganz zu enthalten habe, die so ganz außerhalb der Gränzen ihrer sinnlichen Begriffe und Vorstellungen liegen. Sie soll so bescheiden seyn, sich hier bloß an die Aussprüche der heiligen Schrift zu halten, und dabey zu bleiben. Das Gegentheil hievon ist immer von sehr nachtheiligen Folgen gewesen. — Die beständige Lehre der heiligen Schrift: davon ist die, „daß der Mensch diese außer seinem sinnlichen Gesichtskreis liegenden Dinge zwar nie deutlich einsehn und begreifen könne, daß sie aber doch, aller Einwendungen ungeachtet, geglaubt werden müssen, sofern sie Mittel zur Heiligung oder sittlichen Vervollkommnung der Menschen sind, und sich als solche in der Ausübung und durch die Erfahrung wirksam beweisen. Daher müsse der Mensch an Christum, als den Erlöser und Seligmacher, an Gott, als Vater, Sohn und heiligen Geist, glauben, und diese Lehren auf die in der christlichen Lehre vorgeschriebene Art zu seiner Heiligung anwenden, wenn gleich die Gründe und der innere Zusammenhang derselben unerforschlich für ihn wären."

Aus allem bisher Gesagten erhellt, daß die Religion ein Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, und daß sie also auf einem Glauben beruht, der sich auf Vernunftgründe stützt; denn sonst würde er Aberglaube seyn. Allerdings kommt daher alles darauf an, daß der Glaube vernünftig oder vernunftmäßig sey, d. i. den Gesetzen der denkenden menschlichen Vernunft gemäß, damit man ihn vor sich selbst und vor andern rechtfertigen könne. Aber zu dieser Vernunftmäßigkeit des Religionsglaubens gehört eigentlich nur dies, daß er keinen Widerspruch gegen die Vernunft und Sittenlehre in sich fasse. Denn wo dies letztere der Fall ist, da kann ich ihn theils vor mir selbst nicht rechtfertigen, theils auch ihn nicht mit seinen Gründen andern empfehlen. Allein auf Begreiflichkeit der Lehren, die man glauben soll, kommt es hier gar nicht an. Dies deswegen nicht, weil in der Religionslehre von überfinnlichen Gegenständen die Rede ist,

, die uns Menschen der Natur der Sache nach immer unbe-
eiflich bleiben. Es war daher ein großer Irrthum und Miß-
ff mehrerer neuern Philosophen und Theologen, wenn sie bey
tersuchung und Festsetzung der Religionslehren von der Begreif-
ykeit derselben ausgingen. Dieser Grundsatz führte sie nun
hin, nicht nur in der positiven christlichen Religion, sondern auch,
bst in der natürlichen alles wegzuerklären oder zu verwerfen, was
ten nicht begreiflich war; und die, welche hier recht consequent
Werke gingen, kamen endlich so weit, alle Religion gänzlich
fzuheben, oder nur den Namen davon übrig zu lassen. Uns ist
b bleibt das Wesen Gottes völlig unbegreiflich. Was Gott an sich
, und wie er an sich wirkt und handelt, das wissen wir nicht;
r wissen es ja nicht einmal von unserer eignen Seele. Wer
s erwägt, der wird sich leicht überzeugen, daß man entweder
t dem Princip der Begreiflichkeit bey dem Glauben an Re-
ionslehren ganz absehen, oder überhaupt gänzlich aufhören
ssse, von der Religion zu reden. Der theoretische Glaube an Reli-
nswahrheiten bekommt also bey uns Menschen seine Festig-
it nicht durch Begreiflichkeit, — die kann und wird ihn nie be-
inden, — sondern durch die Empfänglichkeit des Herzens,
d dadurch, daß auf das Herz des Menschen gewirkt wird, weil
Religion (nach dem Obigen) vorzüglich eine Angelegenheit des
rzens und ein Produkt der sittlichen Natur des Men-
n ist.

§. 7.

lgemeine Bemerkungen über die Quellen der christlichen Glaubenslehren, oder über den Gebrauch der heiligen Schrift, der Vernunft und Tradition.

I. Die eigentliche Erkenntnißquelle derjenigen Religions-
ren, die wir Christen als geoffenbart anerkennen, ist die Bibel;
Kenntniß der christlichen Lehre dient vornehmlich das N. T.,
och nicht mit Ausschluß, sondern in Verbindung mit dem A. T.,
sich im N. T. vieles auf dasselbe bezieht und aus demselben vor-
sgesetzt wird. Die Behauptungen und Sätze eines Lehrers, der
r unserer Zeit gelebt hat, lernen wir am sichersten aus den von
n hinterlassenen Schriften kennen, oder, wenn er selbst nichts
hriftliches hinterlassen hat, aus den Aufsätzen seiner Schüler und
rtrauten. Je mehr nun solche Aufsätze vorhanden sind, und je mehr
llständigkeit sie haben, desto leichter und sichrer lernen wir den
halt seiner Lehre kennen. Die Schriften der gleichzeitigen unmit-
baren Schüler und Anhänger sind hier immer die wichtigsten;
n die spätern pflegen schon mehr fremde Ideen beyzumischen.

So

So ists z. B. mit Sokrates. Er hat nichts selbst geschrieben, desto mehr aber von ihm und seiner Lehre seine unmittelbaren Schüler Plato, Xenophon ꝛc., und dann wieder die Schüler dieser Männer, die sich auch Sokratiker nannten. Letztere aber weichen schon viel Fremdes ein. Alles dies ist nun auch beym N. T. anwendbar. Jesus selbst hinterließ nichts Schriftliches; es hinterließen aber mehrere seiner unmittelbaren Schüler Schriften, welche im N. T. gesammelt sind. Wenn nun diese Aufsätze wirklich von jenen Schülern Jesu herrühren, deren Namen sie tragen, (was in den Artikel von der heiligen Schrift zu beweisen ist,) so ist kein Zweifel, daß sie die zuverlässigsten Urkunden sind, woraus wir lernen können, was Jesus gelehrt hat und gelehrt wissen wollte. Denn die spätern Schriften, die wieder von den Schülern dieser Jünger Jesu herrühren, z. B. den Apostolischen Vätern, sind schon nicht mehr so sicher, und noch unzuverlässiger sind die Sagen oder mündlich fortgepflanzten Traditionen. Ist nun 1) Jesus wirklich ein unmittelbarer Gesandter Gottes gewesen, und zwar der größte unter allen (wofür ihn diese Urkunden erklären,) und haben 2) die Verfasser dieser Schriften bey Abfassung derselben diejenige göttliche Leitung, die man Eingebung nennt, genossen: so folgt, daß wir die darin enthaltenen Lehren Jesu und der Apostel als wahr und göttlich annehmen müssen. Von diesen beiden Sätzen gehn nun auch die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche aus, wenn sie behaupten, daß die heilige Schrift, und besonders das N. T., die einzig sichere Erkenntnißquelle der christlichen Lehre sey, und folglich auch die einzige Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens mit Ausschließung aller bloß menschlichen Vorschriften und Traditionen. Hienach gründet sich also unsere Glaubens- und Sittenlehre eigentlich auf die Autorität Christi und seiner Apostel, in fern diese als göttliche Gesandte betrachtet und anerkannt werden. Wer sie dafür nicht hält, der kann sich auch nicht für verpflichtet halten, ihre Lehren darum zu glauben und anzunehmen, weil sie dieselben vorgetragen haben, sondern er wird sich bloß durch innere Vernunftgründe überzeugen wollen. Ein solcher kann zwar das Ansehn Christi und der Apostel als verdienter Lehrer ehren, wie er etwa das Ansehn eines Sokrates und Epiktet ehrt; aber er hält sich nicht für verbunden, auf ihr Wort zu glauben. Hieraus erklärt sich die Ursache und das wahre Moment des Streits über die Frage, ob die heilige Schrift oder die Vernunft das eigentliche principium cognoscendi in Glaubenssachen sey?

II. Ueber den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen. Der häufige Mißbrauch der Vernunft in Glaubenssachen hat die ältern Theologen zu manchen harten Aeußerungen gegen den Vernunftgebrauch Anlaß gegeben, dergleichen z. B. auch in Luther's

Schrif

Schriften vorkommen. Sie sind aber alle eigentlich nur gegen die Anmaßung der Vernunft und den Mißbrauch derselben, und besonders gegen die damals herrschende Aristotelisch-scholastische Schule gerichtet, (ohngefähr wie Paulus vor der φιλοσοφια Col. 2, 8. oder γνωσις ψευδωνυμος 1 Tim. 6, 20. warnt); und man findet dagegen Stellen in Menge, wo Luther der menschlichen Vernunft an sich, als einem edlen Geschenk Gottes, vollkommne Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Die Vernunft, als das obere und selbstthätige Erkenntnißvermögen des Menschen, ist es eigentlich, was den eigenthümlichen Charakter der Menschheit ausmacht, und sie ists auch allein, wodurch der Mensch einer Religion fähig ist. Es mögen nun die Sätze der Religion aus der Vernunft oder aus der nähern Offenbarung herrühren, so müssen sie von der Vernunft anerkannt und angenommen werden, und durch die Vernunft auf den Willen des Menschen wirken. (S. zu §. 6. Num. 6.) Die Bibel redet daher auch überall sehr ehrenvoll von diesem großen Geschenk Gottes, sie empfiehlt Prüfung und Nachdenken auch in Religionssachen, und billigt Gebrauch und Anwendung der Vernunft bey Religionswahrheiten. (Vergl. Röm. 1, 20. Psalm 19. Jesaias 40. 41. ꝛc.) Die Offenbarung setzt auch den Gebrauch der Vernunft beständig voraus; ohne Vernunftgebrauch war der Mensch keiner Offenbarung fähig; und die Offenbarung soll die Mängel der Erkenntniß, die der Mensch durch den sich selbst überlassenen Gebrauch der Vernunft erlangt, ergänzen und die Lücken derselben ausfüllen. Eben diese Offenbarung warnt auch vor den zwey Abwegen, worauf uns der Mißbrauch der Vernunft und der unterlassene Gebrauch derselben führt. Die menschliche Vernunft ist aber, nach der Lehre der Bibel, nicht die einzige Quelle der Religionswahrheiten, daß man also dieselben nur allein aus der Natur herzuleiten hätte, (wer dies behauptet, der ist ein Naturalist, d. i. er will nur allein die Natur, theils seine eigne innere, theils die ihn umgebende äußere, als Erkenntnißquelle der Religionslehre anerkannt wissen); sondern die menschliche Vernunft ist, nach der Behauptung der heiligen Schrift, bloß Werkzeug in solchen geistlichen und übersinnlichen Dingen, welche wir nicht anders als durch Offenbarung und Geschichte wissen können. Und dieser Gebrauch der Vernunft ist für uns heilige und unerläßliche Pflicht, nemlich der Gebrauch zum Prüfen, um die Gewißheit der Geschichte der Offenbarung, die Richtigkeit der durch Erfahrung erkannten Thatsachen, und die Zweckmäßigkeit und Heiligkeit der uns auferlegten Pflichten gehörig einzusehn und zu beurtheilen.

Der rechte Gebrauch der Vernunft als Werkzeugs bey geoffenbarten Glaubenswahrheiten findet also in folgenden Fällen statt:

1) Bey

1) Bey Auffindung und Anordnung der Beweise dafür, und der aus den Glaubenslehren herfließenden Resultate: a) Es giebt Glaubenslehren, die deutlich in der heiligen Schrift stehn, deren Beweis aber der Vernunft überlassen ist. So wird z. B. der Beweis für das Daseyn Gottes in der heiligen Schrift nicht eigentlich geführt, sondern vorausgesetzt. b) Viele Lehren können auf den in der heiligen Schrift angegebenen Gründen auch durch Vernunftbeweise unterstützt und erläutert werden. Dahin gehören die art. mixti, e. c. de providentia. c) Von der Wahrheit des Christenthums, von der Gewißheit der Geschichte der heiligen Schrift, und vom göttlichen Ansehn der heiligen Schrift, kann man sich ohne Vernunftgebrauch nicht überzeugen, noch ohne denselben die heilige Schrift richtig auslegen. d) Manche Sätze, die nicht wörtlich in der Bibel stehn, müssen durch Schlüsse und Folgerungen daraus hergeleitet werden. Ferner machen wir auch Gebrauch von unserm Vernunftvermögen:

2) Bey der Darstellung und dem Vortrag der geoffenbarten Religionswahrheiten. Da die geoffenbarten Wahrheiten in der heiligen Schrift nicht systematisch geordnet, sondern einzeln und zerstreut angetroffen werden, so ist es unserm Fleiß überlassen, sie durch Anwendung der Vernunft zusammenzureihen, zu ordnen, und zu einem zweckmäßigen Ganzen zu einigen, wie es entweder unser eignes oder fremdes Bedürfniß erfordert. Auch ists Geschäft der Vernunft bey den einzelnen Theilen der geoffenbarten Glaubenslehre, ihre Möglichkeit, Schicklichkeit und Zweckmäßigkeit ins Licht zu setzen, wozu die Vergleichung der Aehnlichkeiten mit menschlichen Dingen, Beobachtung über die Einrichtung der menschlichen Natur, historische Erläuterungen und dergleichen sehr viel beytragen. Hieraus erhellt auch,

3) wie nützlich, ja unentbehrlich der rechte Gebrauch der Vernunft zur Vertheidigung der geoffenbarten Religion und der einzelnen Lehren derselben sey. (Usus rationis humanae didacticus et apologeticus.)

III. Von der mündlichen Fortpflanzung oder Ueberlieferung der Glaubenslehren (traditio oralis dogmatica). Bey den ältesten Kirchenvätern wird traditio und παραδοσις von jedem Unterrichte, den man jemanden giebt, es sey mündlich oder schriftlich, gebraucht. So auch bey den Classikern und im N. T. παραδοναι und tradere: unterrichten, lehren. Daher kommt die Eintheilung der Tradition in scriptam et non scriptam s. oralem. Die letztere aber nennt man auch oft vorzugsweise traditio. Die ältern Kirchenlehrer, wie Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian, (de praescr. cap. 7.), berufen sich häufig

in Absicht der christlichen Glaubenslehren auf diese mündliche Tradition, um danach die Behauptungen und Meinungen der Lehrer zu prüfen, und um dadurch die Irrthümer der Irrgläubigen zu widerlegen. Sie beschreiben sie als die aus dem apostolischen Zeitalter erhaltene und als ächt beybehaltene Lehre, welche die ersten christlichen Gemeinen durch mündlichen Unterricht der Apostel empfangen hätten. Tertullian schildert dies an der angeführten Stelle auch als den kürzesten Weg, die Häretiker zu widerlegen, weil die heilige Schrift oft falsch von ihnen ausgelegt werde. Bey Origenes heißt diese Tradition κηρυγμα ἐκκλησιαστικον, und bey den lateinischen Kirchenlehrern auch regula fidei (i. e. doctr. Christ.) s. veritatis, mit welchem Namen insbesondere die alten Symbole von ihnen bezeichnet werden, weil man aus diesen eben die alte bey den Gemeinen fortgepflanzte und erhaltene apostolische Lehre kennen lerne. — Noch jetzt sieht die römische Kirche diese mündliche Tradition als ein principium cognoscendi in der Glaubenslehre an. Sie setzte auf dem Concilio Tridentino den Satz fest, gegen die Protestanten, sie sey „a Sp. Sto dictata et continua successione in ecclesia conservata."

Anm. Bey den alten Lateinern ist traditio die Uebergebung, Uebergabe, z. B. einer Person oder Sache an jemand zum Besitz oder Eigenthum. Was wir Tradition im kirchlichen Sinne nennen, ist bey ihnen res s. doctrina s. historia per manus tradita, (Liv., Sallust.); und zwar, wenn es mündlich geschehen ist, voce; schriftlich, scripto s. literis.

Beurtheilung der Lehre über die dogmatische Tradition. Es kommt hiebey hauptsächlich darauf an, daß man die Zeiten gehörig unterscheidet.

1) Das Ansehn der Apostel in den ersten christlichen Gemeinen, wo sie selbst gelehrt hatten, war so groß, daß man dort in den ersten Zeiten über ihre Lehren und Einrichtungen streng und pünktlich hielt. Damals also berief man sich auswärts oft auf diese apostolischen Gemeinen, und sah die dort herrschende Lehre und Verfassung mit Recht als apostolisch an. Und dies geschah um so öfter, da die Bücher des N. T. damals noch nicht so allgemein unter den Christen in Gebrauch waren. Es war auch in jenen frühern Zeiten noch keine sonderliche Gefahr des Irrthums dabey. Daher nehmen nun auch die Kirchenlehrer des zweyten und dritten Jahrhunderts so oft Bezug auf solche mündliche Ueberlieferungen.

2) Aber in den folgenden Zeiten änderte sich dies gar sehr. Als die ersten Lehrer jener apostolischen Gemeinen und ihre nächsten Nachfolger nach und nach hinweggestorben waren, so kam allmählich ein anderes Geschlecht auf, und bey dem stark zunehmenden Wachsthum der Christengemeinen seit dem dritten Jahrhundert fing man in vielen Stücken an von der apostolischen Einfalt allmählich ab-

zuweichen und andere Lehren und Methoden einzuführen. Desto häufiger aber beriefen sich nun viele auf apostolische Ueberlieferungen, um ihren Behauptungen und Einrichtungen dadurch desto mehr Eingang zu verschaffen. Wir finden, daß schon damals einige sich nicht scheuten, manches für apostolische Ueberlieferungen auszugeben, was theils mit andern Ueberlieferungen, theils mit den vorhandenen eigenen Schriften der Apostel im Widerspruch stand. Von dieser Zeit an wurde nun die Tradition immer unsicherer und verdächtiger; und die einsichtsvollern und gewissenhaftern Lehrer fingen daher an, sonderlich seit dem vierten Jahrhundert, sich mehr auf die Bibel, und weniger auf Traditionen zu berufen. Augustin macht es schon zum Grundsatz, daß man, bey der immer zunehmenden Entfernung der Zeiten vom apostolischen Zeitalter, der Tradition nur dann trauen dürfe, wenn man sie ganz übereinstimmend und allgemein fände; und lange vor ihm hatte bereits Irenäus (adv. haer. IV, 56.) gesagt, „daß man keine Tradition als apostolisch anzuerkennen habe, wenn sie nicht in der heiligen Schrift gegründet und derselben gemäß sey.“

3) Hieraus nun läßt sich der Werth, den die dogmatische Tradition in unsern Zeiten hat, leicht beurtheilen. Von den ersten christlichen Gemeinen haben wir jetzt außer dem, was das N. T. enthält, wenig zuverlässige Nachrichten aus dem ersten und zweyten Jahrhundert; und was in spätern Zeiten davon berichtet wird, ist mit spätern Sagen und Fabeln untermischt, und daher unzuverlässig. Da wir also in den einzigen ächten Urkunden aus jenen frühern Zeiten, den Büchern des N. T., nicht finden von den Lehren in den ersten christlichen Gemeinen, das können wir durch mündlich fortgepflanzte Ueberlieferungen nie sicher zu erfahren hoffen. Zwar behauptete Lessing, daß die christliche Religion dennoch vorhanden seyn würde, wenn auch die Schriften des N. T. nicht da wären. Es ist wahr, es könnte sich auch ohne diese Bücher vom Christenthum vieles durch Forterzählen, durch spätere Schriften und durch die Gebräuche, als durch Taufe und Abendmahl, bis auf unsere Zeiten erhalten haben. Aber um die Gewißheit der christlichen Lehre wäre es doch schlecht ausgesehn, wenn wir das N. T. nicht hätten; es würde überall an sicherm historischen Grunde fehlen, und wir würden ein höchst verunstaltetes Christenthum haben, wie man dies auch selbst an dem Beyspiel der römischen Kirche sieht, wo der Gebrauch der Bibel eingeschränkt war. Allerdings war eine Zeit, wo das Christenthum schon vorhanden war, und noch keine Bücher des N. T. auch konnten in jenen frühern Zeiten, als die Apostel und deren unmittelbare Schüler noch lebten und lehrten, die neutestamentlichen Schriften von vielen Christen ohne großen Verlust entbehrt werden und ihnen unbekannt bleiben, aber nicht so in den folgenden Zeiten.

Mit Recht also haben die Reformatoren behauptet, daß die Tradition keine sichere Erkenntnißquelle der Glaubenslehren sey, (nemlich für uns ist sie das wenigstens nicht mehr,) sondern daß man sich jetzt allein an die heilige Schrift als principium cognoscendi zu halten habe. — [Vergl. die bey Gelegenheit der Lessing'schen Streitigkeiten herausgekommene Schrift von D. Walch: „Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift unter den Christen in den vier ersten Jahrhunderten." Leipzig 1779. 8.] — Ueber mehrere der bisher von §. 1. kurz abgehandelten Materien findet man sehr gründliche und lehrreiche Erörterungen und weitere Ausführungen in der Schrift, die besonders auch studirenden Theologen angelegentlich empfohlen zu werden verdient: Theophil, oder Unterhaltungen über die christliche Religion mit Jünglingen von reiferem Alter. Vom Prof. Müller. 1r Theil. Zürch 1801. 8.

§. 8.

Zweck der göttlichen Offenbarungen, ihre Hauptperioden, Stufenverschiedenheit, und biblische Benennungen derselben.

I) Der rohe sich selbst überlassene Mensch folgt ganz seiner Sinnlichkeit, und die sittlichen Anlagen und Kräfte bleiben bey ihm unentwickelt. Statt seinen Willen durch das Sittengesetz bestimmen zu lassen, wählt er das sinnliche Princip zum Bestimmungsgrunde desselben. Auf diesem Wege kommt er immer mehr von seiner Bestimmung ab, nemlich von der immer fortschreitenden Heiligung und der damit in gleichem Verhältniß stehenden Glückseligkeit. Der große Hauptzweck aller nähern Offenbarung mußte also immer dahin gehn, dem Menschen den rechten Weg zur Erfüllung seiner Bestimmung zu zeigen. (Vergl. §. 2. u. 3.) Dies erkennt auch die Vernunft. [S. Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg 1793.] Hiezu wurde aber erfordert: 1) daß Gott den Menschen über die Mittel, zur sittlichen Vollkommenheit und zur Glückseligkeit zu gelangen, von außen her belehrte, oder ihm dieselben offenbarte, weil er, sich selbst überlassen, diese Mittel nicht gefunden haben würde; 2) daß die sittlichen Kräfte des Menschen unterstützt und gestärkt wurden, damit er Kraft erhielte, die stärkern sinnlichen Kräfte zu besiegen. Beides mußte nothwendig beysammen seyn. Denn die bloße Kenntniß des göttlichen Willens giebt dem Menschen die Kraft nicht, denselben auch wirklich zu erfüllen, weil nun einmal seine sinnlichen Triebe das Uebergewicht über die sittlichen Kräfte haben. (S. §. 2. u. 3.) Was die heilige Schrift von dem Zweck der nähern

göttlichen Offenbarung lehrt, das läßt sich alles auf diese beiden Sätze zurückführen.

II) Obgleich der Plan Gottes, die Menschen zu ihrer Bestimmung zu führen, an sich immer derselbe war, so war doch die Art, sie durch nähere Offenbarung zu belehren, und die ganze Behandlungsweise bey Erziehung derselben, sehr verschieden. Hierauf führt uns schon die Vernunft, und die Geschichte der Offenbarung in der heiligen Schrift bestätigt es. Denn die Belehrung mußte sich nach den jedesmaligen Fähigkeiten und Bedürfnissen der Menschen richten, die nicht zu allen Zeiten dieselben waren. Daher bemerkt Paulus sehr treffend, Ebr. 1, 1., Gott habe sich in der Vorzeit auf mannichfaltige Art (πολυτροπως) den Menschen geoffenbart. Es war aber nicht nur Vortragsart und Einkleidung verschieden, sondern diese Verschiedenheit zeigte sich auch im Inhalte oder in den Lehren selbst. S. Gal. 3, 20. ꝛc. — Gott verfuhr hier mit den Menschen, wie die menschlichen Erzieher mit ihren Zöglingen verfahren. Viele Kenntnisse, die dem männlichen Alter nützlich, ja unentbehrlich sind, haben für das Kindheitsalter noch keinen Reitzen, sind ihm noch unbrauchbar, unverständlich, oder gar schädlich. Der weise Erzieher wird sie also dem Kinde gar nicht, oder nur so weit sie ihm brauchbar und nützlich sind, bekannt machen, und auf die Art, wie es dem Kinde am faßlichsten ist, vom Bekannten zum Unbekannten, vom Leichten zum Schwerern fortgehn. So handelt nun auch Gott mit den Menschen bey ihrer Belehrung und Erziehung. Gott wird also den Völkern, welchen er Offenbarung gab, keine Dinge geoffenbart haben, die zur Zeit der Offenbarung noch kein Bedürfniß für sie waren, oder damals noch keine Brauchbarkeit für sie hatten. Doch wird er seine Belehrung durch nähere Offenbarung dabey zugleich so eingerichtet haben, daß die Menschen das Bedürfniß eines vollkommnern Unterrichts und einer wirksamern Unterstützung zur Ueberwindung der sinnlichen Triebe immer mehr fühlen mußten. So allein war es der Natur der menschlichen Seele, deren Urheber Gott ist, angemessen. Der Belehrungsplan Gottes war also von Anfang an so eingerichtet, daß die Menschen stufenweise zur Entwickelung und Befriedigung ihrer Bedürfnisse geführt wurden. Denn der Mensch sieht sich erst dann angelegentlich nach vollkommnerm Unterricht um, wenn er durch den Elementarunterricht so weit gebracht ist, daß er das Bedürfniß eines höhern Unterrichts lebhaft fühlt.

Eine Geschichte der göttlichen Offenbarungen ist uns in den biblischen Urkunden aufbehalten. Auf diese können nun jene allgemeinen Sätze und Bemerkungen leicht angewendet werden.

1) Der Hauptsatz, den wir schon in den frühesten, in der heiligen Schrift aufgezeichneten Gottes-Offenbarungen immer aufgestellt finden, ist der: „daß es den Beobachtern der geoffenbarten göttlichen Gebote wohlgehn solle, daß hingegen die Uebertreter bestraft werden sollen.“ Aus dieser Versicherung Gottes, — die wir auf mannichfaltige Art dargestellt finden, bald mit eigentlichen Worten, bald durch Bilder und Cärimonien und Beyspiele versinnlicht, — sollten die Menschen die sittlichen Kräfte und Anliebe zur Ueberwindung ihrer sinnlichen Triebe hernehmen, wobey ihnen dann göttliches Wohlgefallen, Unterstützung und Leitung zugesagt wurde. Diese Periode der geoffenbarten Religion im frühern Weltalter, wovon Moses Nachricht giebt, nennt man die patriarchalische (oeconomia patriarchalis), und theilt sie in antediluvianam und postdiluvianam ein. Die geoffenbarte Religionslehre war damals höchst einfach, wie es den Bedürfnissen jenes kindlichen Zeitalters angemessen war, aber durchaus praktisch. Alle Anstalten zweckten dahin ab, sie bey der heilsamen Erkenntniß des einigen wahren Gottes zu erhalten, und sie zum Gottvertrauen und zur Liebe und Anhänglichkeit an Gott, zum Glauben zu gewöhnen, als worauf immer der größte Werth gesetzt wird in der ganzen heiligen Schrift. Um dieses ihr Gottvertrauen zu üben und zu stärken, wurden ihnen auch von Zeit zu Zeit Nachrichten von ihrem und ihrer Nachkommen künftigen Geschick und von den künftigen großen Anstalten Gottes zum Heil des Menschengeschlechts zum voraus bekannt gemacht. Doch sahen sie nach Paulus Ausdruck (Ebr. 9, 13.) alle diese Verheißungen nur erst wie von ferne (πόῤῥωθεν ἰδοντες).

2) Hierauf folgte die Mosaische Religionslehre und Verfassung. Jene Versicherung Gottes lag dabey wieder überall zum Grunde. Gott aber fand in jenem Kindheitsalter der Welt nur nöthig, seine Verheißungen überhaupt mehr auf irdisches Glück, und seine Drohungen zunächst auf Unglück in diesem Leben zu richten, weil dies auf das sinnliche und äußerst ungebildete Volk damals am stärksten wirkte; doch waren auch Winke vom Schicksal des Menschen nach diesem Leben für Fähigere und Geübte keineswegs davon ausgeschlossen. Von den höhern Wahrheiten konnte überhaupt nur so viel damals bekannt gemacht werden, als das Volk zu fassen fähig war, und es mußte ihm alles möglichst versinnlicht werden. — Diesen Grundsätzen zufolge lehrt nun das N. T.: a) daß zwar die Mosaische Religionsverfassung göttlichen Ursprungs sey (denn Jesus und die Apostel erkennen Moses durchgängig für einen unmittelbaren göttlichen Gesandten); daß aber b) diese Religionslehre in Vergleichung mit der christlichen noch sehr unvollkommen gewesen sey, weil

sie,

sie, nach Beschaffenheit der Zeiten und der Menschen, für die sie bestimmt war, nicht anders habe seyn können. Gal. 4, 3. 9. (στοιχεια); Col. 2, 8. 20. ꝛc. Sie habe daher c) nach Gottes Absicht nur Zeitreligion seyn, und nicht immer bleiben, sondern einst einer höhern und vollkommnern weichen sollen. 2 Cor. 3, 11. f. Gal. 4, 1—5. Ebr. 8, 6. ꝛc. — Bey den Israeliten selbst aber wurde das Gefühl höherer Bedürfnisse auf mancherley Art von Gott geweckt und die Entwickelung derselben beschleunigt, als (1.) durch Belehrung über den Zweck und die Absicht der Mosaischen Anordnungen, der Opfer, Gebräuche und so fort, um sie mehr von dem Aeußern und bloß Sinnlichen abzuziehn, und zu einer reinern und geistigen Gottesverehrung anzuführen. S. Assaph Psalm 50., und Jesaias 1. C. 58. und C. 60. und die folgenden. (2.) Durch Weissagung von den künftigen großen Anstalten zur moralischen Vervollkommnung und Beglückung der Menschen. Anfangs waren es nur entfernte Winke und dunkle Andeutungen; nach und nach aber wurden sie immer verständlicher und deutlicher, je mehr die Menschen durch lange Prüfungen und Erfahrungen belehrt worden waren, daß dergleichen neue Anstalten Bedürfniß für sie wären. Und dies Bedürfniß wurde immer dringender, je mehr sie einsehn lernten, daß die Erkenntniß des göttlichen Willens, verbunden mit der Gewißheit der Belohnungen und Strafen, nicht hinlänglich sey, dem Menschen Kraft zur Ueberwindung der sinnlichen Neigungen zu geben. Daher wurden nun die Weissagungen von den Anstalten Gottes durch den Messias, besonders seit Davids Zeiten und gegen das Exil hin, und nach demselben, immer deutlicher und klarer. Die Propheten sagten nun bestimmt voraus, daß die bisherige Verfassung (A. T.) aufhören, und eine neue (N. T.) beginnen werde, wodurch alle Bedürfnisse befriedigt werden sollten. Jeren. 31, 31 — 36. vergl. mit Ebr. 8, 7. f.

Anm. Um die Menschen zu überführen, daß die Offenbarung der Religionswahrheiten wirklich von Gott herrühre, und daß die Beobachtung derselben sein Wille sey, war es nöthig, daß Gott sich zugleich durch Thatsachen als ihren Herrn und Schöpfer, und als Schöpfer, Eigenthumsherrn und Regierer aller Dinge legitimirte. Daher wurden die göttlichen Offenbarungen mit physischen Wundern begleitet, die jeden, auch den sinnlichsten und rohesten Menschen, überzeugen konnten, so etwas könne niemand thun, als der Urheber und Herr der Natur. Die Bibel fordert auch für die Lehrer, welche die Gottesoffenbarungen bekannt machten, das Ansehn unmittelbarer Gesandten Gottes, als Moses, Christus; und dies zeigt auch die Benennung Propheten an. Es ist daher völlig consequent, daß die Erzählungen des A. und N. T. außerordentliche Begebenheiten enthalten, welche jene außerordentliche Forderung begründen und unterstützen sollen. Es müssen also diese Nachrichten nicht umgestaltet, sondern in ihrem Wortverstande, der Absicht der Erzähler gemäß, genommen werden. Denn die außerordentliche Sendung der Lehrer, welche die heilige Schrift behauptet, konnte nur durch außerordentliche Thatsachen bestätigt werden.

erden. Wenn man nun also den Wundererzählungen in der heiligen Schrift einen andern Sinn willkührlich und gewaltthätig unterlegt, damit sie nur aufhören sollen Wundergeschichten zu seyn, (wie Eck in seinem Versuch,) in der Meinung, die Bibel dadurch zu ehren und zu rechtfertigen; so bewirkt man dadurch das Gegentheil, indem man sie eben dadurch zu einem höchst inconsequenten Buche umschafft.

3) Nach allen diesen von Gott gemachten Vorbereitungen, — durch die Menschen zum Gefühl des Bedürfnisses neuer Anstalten gebracht werden sollten, — stiftete Gott eine neue Einrichtung und Anstalt, welche, der Freyheit des Menschen unbeschadet, kräftiger wirkte, als alle vorhergegangenen, und worin alles das auf die vollkommenste Weise enthalten seyn sollte, was zur Heiligung und Beseligung der Menschen dienen könnte. Dies war die christliche Religionsverfassung. Hieraus erhellt also ihr Zweck von selbst. Sie beglaubigte sie auch, wie jene ältere Anstalt, hinlänglich. Doch von, ihrem innern Werthe, ihrer Göttlichkeit u. s. w. s. unten. Hier nur zwey Vorzüge derselben, deren das N. T. häufig gedenkt: 1) Allgemeinheit derselben. Dies will sagen, die christliche Religion sey ihrer Bestimmung und ganzen Einrichtung nach ganz dazu geeignet, allgemeine Religion für alle Menschen zu werden. Sie sey also nicht bloß National- und Landesreligion, sondern ihre Vorschriften wären allgemein anwendbar für jedes Land, jedes Klima und Regierungsverfassung. Daher will Christus, sie solle jedermann ohne Unterschied (πασῃ κτισει) gepredigt werden, Marc. 16, 15., denn Christus sey Weltheiland (σωτηρ του κοσμου), für alle (Juden und Heiden). S. Joh. 10, 16. Röm. 1, 16. f. Jes. 2, 11 — 18. ꝛc. Die Erfahrung hat auch in ältern und neuern Zeiten gelehrt, daß die evangelischen Wahrheiten, wenn sie in der kunstlosen Einfalt vorgetragen werden, wie das N. T. sie lehrt, unter gebildeten und ungebildeten Menschen immer noch dieselben Wirkungen hervorgebracht haben, wie im Anfang: sie haben sich legitimirt — wie Paulus sagt, Röm. 1, 16. und 1 Cor. 1, 18. — als Kraft Gottes zur Beseligung aller, die daran glauben. — Christus und die Apostel haben es aber zu ihrer Zeit nie auf einen großen Haufen Neubekehrter, oder auf Bekehrung zur äußern Annahme des Christenthums unter ganzen Völkerschaften abgesehen. Daher hat die christliche Religion nie ein ganzes Volk wirklich gebessert, wohl aber viele Tausende einzelner Menschen unter vielen Völkern, deren Beyspiel den hohen Werth und Segen der Befolgung der Vorschriften Christi andern empfiehlt und beweiset. Und so wird es in den christlichen Gemeinen bis ans Ende der Tage seyn, nach Christi Voraussagung, Matth. 13. Es wird darin immer Unkraut und Weizen seyn, obgleich in verschiedenem Verhältniß zu verschiedenen Zeiten. (2.) Ein anderer Vorzug ist die beständige Dauer (perennitas) derselben. Nach den Aussprüchen Christi und der Apostel haben wir keine neue Offenbarung Gottes

über

über die Religionswahrheiten nach den unmittelbaren göttlichen Aufschlüssen, die Christus darüber gegeben hat, weiter zu erwarten. S. Matth. 16, 18. und 1 Cor. 15, 24. Die von Christo gemachten Einrichtungen werden nicht wie die der übrigen Religionsstifter und wie die philosophischen Schulen untergehen, sondern bis zum Weltende fortdauern. Daher wird auch das christliche Lehramt το μενον genannt, 2 Cor. 3, 11., im Gegensatz des altteſtamentlichen, welches το καταργουμενον heißt. Vergl. Ebr. 12, 27. — Dies streitet also gegen die Behauptung einiger Aeltern und Neuern, daß nemlich einst eine noch vollkommnere Religion zu Stande kommen werde, der das Christenthum wieder weichen würde. Einige erwarteten dies von neuen unmittelbaren Offenbarungen Gottes. So schon Montanus im zweyten Jahrhundert und mehrere Schwärmer der folgenden Zeiten. Andere von der reinen Vernunftreligion, die alle positive Religion, auch die christliche, nach und nach verdrängen (antiquiren) und immer allgemeiner auf der Erde werden würde. Dies ist eine Lieblingsidee vieler Philosophen und Theologen neuerer Zeit, die besonders Leſſing in seiner Erziehung des Menſchengeſchlechts scheinbar aufstellt, und Krug in den Briefen über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. Jena 1795. [Siehe Meyer's Preisschrift: „Beytrag zur endlichen Entscheidung der Frage: In wie fern haben die Lehren und Vorschriften des N. T. bloß eine locale und temporelle Bestimmung, und in wie fern sind dieselben von einem allgemeinen und stets gültigen Ansehen?“ Hannover 1806. 8.]

Anm. Einige der vornehmsten bibliſchen Benennungen der geoffenbarten Religion und Religionsverfaſſung: תּוֹרָה, νομος. So heißt oft vorzugsweise die Mosaische Religion im Gegensatz des Evangelium. Aber es zeigt oft die geoffenbarten Religionsvorſchriften überhaupt an, wie Röm. 2, 14. νομον μη εχειν. — בְּרִית, διαθηκη. Die Gesetzgebung Gottes und Bekanntmachung seines Willens wurde als ein Bund oder Vertrag mit den Menschen gedacht und so genannt. Gott verspricht seinerseits den Menschen Wohlthaten, wenn sie nach seinem Willen thun; und die Menschen versprechen ihm dagegen Gehorsam. Daher διαθηκη, Gesetz und Verheißung; und auch die ganze auf Gesetz und Verheißung beruhende Verfaſſung, sowohl die Mosaische, (die alte), als die christliche, (die neue). S. Gal. 4, 24. 2 Cor. 3, 6. — Von der christlichen Lehre wird πιστις Χριστου, νομος Χριστου, νομος πιστεως, πνευμα gebraucht, (πνευμα in Beziehung auf ihren göttlichen Ursprung und Vollkommenheit,) besonders auch ευαγγελιον. Diese Benennung ist eigentlich vom erfreulichen Inhalte der Verheißungen des Christenthums hergenommen; aber das N. T. gebraucht das Wort häufig auch in dem weiten Sinne, daß es die ganze christliche Lehre anzeigt, nicht nur, sofern sie Verheißungen, sondern auch sofern sie Vorschriften, als Bedingungen jener Verheißungen, enthält. In diesem Sinne enthält z. B. die ganze Bergpredigt Christi, welche größtentheils moralischen Inhalts ist, lauter Evangelium. Auch einzelne christliche Lehren heißen so.

§. 9.

§. 9.

Ueber die gelehrte oder wissenschaftliche Behandlung der christlichen Glaubenslehre.

1) In der apostolischen Kirche fand noch kein gelehrter Unterricht in der christlichen Lehre statt. Alle Vorträge waren populär, praktisch und paränetisch, wie man aus der Apostelgeschichte und den Briefen sehen kann. Daher wurden auch von den Vorträgen der christlichen Lehre, (dem κηρυγμα,) die Worte παρακλησις, παρακαλειν, παραμυθεισθαι gebraucht, die aufs Paränetische hindeuten. — Es war nemlich weder damals noch in den ersten Zeiten nach der Apostel Tode ein Bedürfniß der gelehrten Behandlung vorhanden, und unter den ersten Christen gab es wenige Gelehrte, außer einigen jüdischen Gesetzverständigen, dergleichen Paulus und Apollos waren.

2) Im dritten Jahrhundert wurden schon mehrere gelehrte Heiden und Philosophen Mitglieder der Christengemeinen. Unter den Heiden traten damals auch schon gelehrte Bestreiter des Christenthums auf; und unter den Christen Häretiker, die von den alten ursprünglichen Grundsätzen und Lehren der apostolischen Gemeinen abwichen. Diese wollten etwas Höheres und Besseres sagen; und legten die apostolischen Schriften, in denen nun allmählich schon manches dunkel wurde, anders aus. Dies zusammengenommen veranlaßte, daß man Gelehrsamkeit mit der Religionslehre zu verbinden und auf dieselbe anzuwenden anfing. Die gelehrten ehemaligen Heiden paßten ihre philosophischen Lehren und Terminologien den christlichen Religionswahrheiten an, theils aus alter Gewohnheit, theils um dem Christenthum dadurch desto mehr Beyfall und Eingang zu verschaffen; zumal, da auch die griechischen Juden damals mit der jüdischen Religionslehre häufig eben so verfuhren. So Justin der Märtyrer und die Lehrer der Catecheten-Schule zu Alexandrien, Pantänus, Clemens und Origenes. So glaubte man auch die Lehren des Christenthums am glücklichsten retten und vertheidigen zu können, sowohl gegen die gelehrten heidnischen Gegner, als auch gegen die Häretiker. Auch die Erklärung des N. T. erforderte nach und nach jetzt schon mehr gelehrte Kenntnisse als ehedem, indem Sprache, Sitten und Denkart sich allmählich änderten, und daher Gelehrsamkeit zur Auslegung jener alten Schrifte nöthig wurde, worin sich sonderlich Origenes im dritten Jahrhundert sehr hervorthat, der den Ton angab in der gelehrten Auslegung.

3) Seitdem wurde nun die herrschende Philosophie jedes Zeitalters von den Gelehrten gewöhnlich mit der christlichen Glaubens-

bens- und Sittenlehre verbunden, und ganz in dieselbe verwebt. Die Theologie jedes Zeitalters hat daher fast immer die Gestalt und Farbe der ihr gleichzeitigen Schul-Philosophie angenommen. In der griechischen Kirche machte man seit dem zweyten Jahrhundert den Anfang mit der Platonischen Philosophie. Darauf folgte die Aristotelische, erst in der griechischen Kirche, und dann in der abendländischen, wo sie vornehmlich durch die Scholastiker seit dem eilften Jahrhundert recht allgemein verbreitet wurde. Die Epoche dieser Philosophie hat am längsten gedauert. Zwar entfernten die Reformatoren im sechzehnten Jahrhundert die Aristotelisch-scholastische Philosophie aus der christlichen Theologie der protestantischen Kirche; aber schon am Ende des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts wurde sie von den Theologen wieder darein aufgenommen. Hernach folgten andere philosophische Schulen, welche die Aristotelische verdrängten und in beständigem Streit mit einander waren, worin auch selbst die Theologen sehr lebhaften Antheil nahmen, als die Cartesianische, Thomasische, Leibnitz-Wolfische, Crusius'sche, Kantische, Fichte'sche und Schelling'sche. Dabey ist's merkwürdig, daß die Grundsätze aller dieser Schulen von den Theologen der verschiedensten Parteyen bald zur Bestätigung ihrer Sätze, bald zur Widerlegung der entgegenstehenden gebraucht sind, je nachdem sie nemlich die Lehrsätze derselben angewendet und gleichsam zugespitzt haben. So wurde die christliche Religion, und auch die Systeme einzelner christlichen Kirchen, mit den Waffen der Platonischen, Aristotelischen, Leibnitzischen und Kantischen Philosophie bald vertheidigt, bald bestritten, z. B. von Clemens von Alex. und Porphyrius, — und so bis auf die neuesten Zeiten herab. Die Schul- und Sektenphilosophie kann also den theologischen Systemen keine ausdauernde Haltbarkeit und Festigkeit geben, und sie kann daher nie als sicherer Grundpfeiler dazu gebraucht werden. Wer seine Ueberzeugung darauf gründet, hat nie etwas Festes und Haltbares. Denn sobald an die Stelle der Schule, welcher er bisher folgte, eine neue kommt, so gelten seine bisher als wahr angenommenen Sätze nicht mehr, und seine Ueberzeugung scheitert, wie das Schiff, das der Sturm von seinen Ankern losgerissen hat. Wer sie noch in den siebziger Jahren auf Wolf's Schulphilosophie gründete, kam damit in den achtziger und neunziger Jahren, wo Kant alles galt, nicht mehr aus; und wer damals auf Kant alles baute, reicht damit nicht mehr aus, seitdem Fichte, Schelling u. a. regieren; und so wird es auch ferner ununterbrochen fortgehn.

4) Seit dem zweyten Jahrhundert waren nach und nach erst verschiedene einzelne Theile der Glaubenslehre auf eine gelehrte Art behandelt worden, und es waren nun schon Materia-

lien

i genug zur Aufführung eines vollständigen Lehrgebäudes der aubenslehre vorhanden. Es fehlte nur noch daran, daß man wirklich zusammenstellte, ordnete, und zu einem Ganzen verband. e ersten Versuche dieser Art machten Isidor von Sevilla im osten Jahrhundert, in seiner Schrift: libri III Sententiarum, d weit glücklicher hernach Johann von Damascus im achten ihrhundert, in seiner ἐκθεσις (expositio) ὀρθοδοξης πιστεως. denn Origenes Bücher περι ἀρχων gehören hieher nicht, indem r einzelne Glaubenslehren darin auf gelehrte Art erläutert rden.) — In der abendländischen Kirche erschienen nun seit den iten der Scholastiker, vom zwölften Jahrhundert, mehrere solche ysteme der Theologie, als Abälard's theol. Christiana, Pe r's des Lombarden libri IV Sententiarum. Sie nahmen theologischen Sätze (sententiae) aus Augustinus und andern rchenvätern, und verbanden und erläuterten sie in Aristotelischer anier und Sprache.

5) Der Gebrauch der Gelehrsamkeit bey der Religionslehre an sich nicht verwerflich, ja er ist sogar Bedürfniß geworden, und n Lehrer unentbehrlich. Aber da die Nothwendigkeit der Sache bt allgemein einleuchtete, und besonders, da man wahrnahm, daß gelehrten Kenntnisse häufig beym Unterricht in der Religion auf nnichfaltige Art gemißbraucht wurden; so entstand deshalb von her viel Streit und Mißhelligkeit unter den Religionslehrern. Viele gelehrte Theologen aller Zeiten behandelten die Glaubens= en so, als wenn sie bloß zur Spekulation gegeben wären, führten ihre Schüler direkt oder indirekt von dem heilsamen eck ab, worauf eigentlich alles hingelenkt werden muß, — vom aktischen. Sie lehrten sie — wie Seneca sagt — für die hule, nicht für das Leben lernen. Daher denn häufig die= gen, die doch selbst einmal praktische Religionslehrer für Volk und gend werden wollten, einen Widerwillen gegen alles Praktische amen. Dieser Erfolg war um so gewisser und unausbleiblicher, es ohnehin ein gewöhnlicher Fehler bey wissenschaftlich gebildeten nglingen und jungen Männern ist, daß sie weniger Ge= nack am Praktischen finden, und mehr Neigung zur bloßen Spe= ation haben. Leben nun die Lehrer dieser Männer auch bloß in Spekulation, (wie dies ja bey so vielen akademischen Lehrern der ll ist,) so theilt sich dieser Geist ihren Zuhörern oder Lesern, und ch sie wieder vielen andern mit, zum großen Nachtheil für das lk. Viele dieser theologischen Lehrer, die so gebildet waren, ge= hnten sich zu einem in hohem Grade absprechenden und an= ßenden Tone. Denn es giebt keinen größern Stolz, als den Ver= nftstolz eines eitlen Gelehrten. Ueber ihrer Schul = Philosophie, sie einmal gehuldigt hatten, legten sie häufig die heilige Schrift

ganz

ganz beyſeite, oder erklärten ſie willkührlich, um ſie nur ihr Philoſophie anpaſſen zu können. Dies war ſchon der Fall bey viele Scholaſtikern, und iſt's nachher oft geweſen, bis auf die neueſte Zeiten herab. b) Dieſer Partey gegenüber ſtand immer eine a dere, die mit ihr im beſtändigen Kampfe war, die man die aſce tiſche nennen könnte, im Gegenſatz gegen die ſcholaſtiſche. S drang nachdrücklich auf das Praktiſche und auf eigne heil ſame Anwendung und Erfahrung der erkannten Wahrh ten, ſetzte darein die Hauptſache beym theologiſchen Studium und wollte alles, was dieſen Zweck hinderte, entfernt und wegg ſchafft wiſſen. Aber unter ihnen gab es auch viele, die alle Gelehr ſamkeit unbedingt verwarfen und auf ſchwärmeriſche Grundſätze ger then. So war es mit vielen ſogenannten Myſtikern, dergleichen au in der abendländiſchen Kirche, beſonders ſeit dem eilften Jahrhunder wider die Scholaſtiker auftraten, die man daher in puros und im puros eintheilt. Allein die unbefangenen und gemäßigten unt den aſcetiſchen Lehrern (myſtici puri) haben nur den Mißbrau der Philoſophie und anderer gelehrten Kenntniſſe gerügt, und n eigentlich darauf gedrungen, daß man ſie nicht als Zweck, ſonde bloß als Mittel zum Zweck betrachten ſolle. In dieſer Hinſ machten in neuern Zeiten ſonderlich die teutſchen und ſchweizeriſch Reformatoren im ſechzehnten Jahrhundert Epoche, (nach dem M ſter und Vorgang der Waldenſer, Wicleſiten und der böhmiſch und mähriſchen Brüder,) und nach ihnen in der proteſtantiſch Kirche zu Ende des ſiebzehnten und im Anfang des achtzehnten Jah hunderts Spener, und die erſten halliſchen Theologen aus Sp ner's Schule. — Vom Zuſtand der Theologie durch die einzel Jahrhunderte wird in der Kirchengeſchichte gehandelt, beſonde was die neueſten Zeiten betrifft.

6) Von dem zweckmäßigſten Studium der chriſtlichen Gl benslehre für künftige Religionslehrer, beſonders nach den Bedü niſſen unſerer Zeiten:

(1.) Da die heilige Schrift der wahre Erkenntnißgrund d poſitiven chriſtlichen Religionslehre iſt, (§. 7.), ſo muß a das Studium der Glaubenslehre von dieſer Quelle ausgehen. E iſt alſo ein unumſtößlich richtiger Satz: Theologus in Scriptu ris naſcitur. Der Sinn der Beweisſtellen muß vor allen Ding durch Anwendung aller Hülfsmittel einer richtigen Auslegung a geſucht und aufgefunden werden; ſodann iſt die Lehre ſelbſt bl aus dieſen Stellen treu darzuſtellen, ohne etwas dazu oder dav zu thun. Bey dieſem Geſchäft aber muß man nicht beachten u ganz vergeſſen, was andere ältere und neuere Lehrer über die Leh geſagt haben, um erſt auf ein klares und reines Reſultat über d Inhalt der bibliſchen Lehre ſelbſt zu kommen.

(2

(2.) Wenn dies geschehen ist, dann können die gefundenen einzelnen Sätze ordnungsmäßig unter einem gemeinschaftlichen Gesichtspunkt zusammengestellt, und alles das hinzugethan werden, was zur Vertheidigung, Bestätigung und Erläuterung derselben dient, aus der Philosophie, Geschichte und andern Theilen der Gelehrsamkeit. Auf diese Art kann man immer genau unterscheiden, was die heilige Schrift ausdrücklich lehrt, und was nur folgerungsweise daraus hergeleitet oder zur genauern Entwickelung der Schriftlehre vom Menschen hinzugesetzt wird.

(3.) Das praktische Moment der abzuhandelnden Glaubenslehren und der einzelnen Sätze, woraus sie bestehn, ist sorgfältig zu bemerken; womit auch, wo es geschehen kann, Winke zu verbinden sind, über die populäre Vorstellungsart der Lehre vor dem Volke. Denn der Religionslehrer muß in die Begriffe und Bedürfnisse der Zuhörer von anderer Geistesbildung einzugehn wissen. Ein neuerer Theolog sagt sehr wahr: „Es ist ein großes Uebel, daß die meisten Studirenden von Religionswahrheiten nicht anders zu reden wissen, als der akademische Lehrer davon zu ihnen zu ihrer eignen Ueberzeugung, als zu wissenschaftlich Gebildeten, gesprochen hat.“ — Und da es so vielen an der eignen innigen Ueberzeugung und Erfahrung von dem, was sie andern lehren sollen, gänzlich fehlt, so wird ihnen die Sache dadurch noch mehr erschwert. Es heißt bey ihnen nicht: Pectus est quod disertos facit. — Darauf kommt es also eigentlich an, daß man die Wahrheit, die man mit seinem Verstande auffaßt und lernt, auch an seinem eignen Herzen als Wahrheit erfahre und genieße. Daraus entsteht die rechte Tüchtigkeit.

(4.) Man ist jetzt darin ziemlich allgemein einverstanden, daß die Verbindung der Geschichte mit der Erklärung der Glaubenslehren (historia dogmatum) den Bedürfnissen unsers Zeitalters besonders angemessen sey. Es sind daher mehrere Versuche gemacht worden zur Dogmen-Geschichte, die aber erst dann recht vollständig werden kann, wenn vorher im Einzelnen mehr vorgearbeitet ist. Die neuesten Versuche der Art sind von Lange, Münscher, Münter und Augusti. Zwar ist auch diese historische Behandlungsart gemißbraucht worden, aber sie hat, recht angewendet, doch ihren großen Nutzen. — Sie dient dazu:

a) Daß man mit den verschiedenen Ansichten dieser so wichtigen Gegenstände unsers Wissens und mit den Meinungen anderer darüber bekannt wird, und die Veranlassungen zu diesen verschiedenen Meinungen nebst den Gründen dafür und dawider in der Kürze übersehen kann. Dies ist dem Religionslehrer nützlich zur Schärfung seines Urtheils, zur Begründung und Befestigung seiner eignen Ueberzeugung, und zur Verwahrung gegen alle Einseitigkeit in Beurtheilung anderer.

anderer. Oft setzt ihn auch die bloße historische Darstellung sch allein in den Stand, über den Werth und Unwerth der verschiede Meinungen zu entscheiden.

b) In das Kirchensystem — welches keinem Lehrer d Kirche unbekannt seyn darf — sind viele philosophische Schula drücke aufgenommen worden, wozu besonders die mannichfac Irrthümer und Streitigkeiten Anlaß gegeben haben. Um di zu verstehn und richtig beurtheilen zu können, muß man nothwe dig wissen, wann und wie sie entstanden sind. Und dies le man aus der Geschichte der Glaubenslehren.

c) Noch ein anderer höchst wichtiger Gesichtspunkt bey der Do men-Geschichte, der noch immer nicht genug beachtet und für die R ligionslehre benutzt ist, ist folgender. Es giebt nemlich eine gew allgemeine Analogie der menschlichen Erkenntniß und Meinung auch in Religionssachen, wie es eine Analogie der menschlichen Sp chen giebt. Und diese kann von dem Dogmatiker oft zu weit höhe und wichtigern Zwecken benutzt werden, als viele schulgerechte D monstrationen. Zwar sind die menschlichen Begriffe und Vorstellung arten von Gott und göttlichen Dingen gar sehr verschieden, (wie d Sprachen); aber die auffallendste Aehnlichkeit, die wir doch bey al dieser Verschiedenheit in gewissen Hauptpunkten wahrnehmen, füh uns am Ende auf den Satz, daß die Menschen überall von denselb allgemeinen Grundsätzen und Hauptvorstellungen auch in der Religi ausgegangen sind, und daß diese ihren letzten Grund in der ursprün lichen von Gott selbst herrührenden Einrichtung und Anlage d menschlichen Natur haben müssen. Vergl. §. 2. und 3. Die tausen fach verschiedenen Modifikationen dieser Begriffe und Vorstellung arten hängen von der Verschiedenheit des Grades der intellectue und moralischen Kultur und von andern äußern Umständen ab, d auf den Menschen wirken. In der Kindheit der Völker ist deshal diese Analogie der Vorstellungen noch am auffallendsten und sichtba sten. Fanden nun wirkliche nähere Gottesoffenbarungen statt, so l sich schon zum voraus erwarten, daß sie diesen Begriffen und Vorst lungs- und Ausdrucksarten, die in der Einrichtung der menschlich Natur gegründet sind, genau angepaßt seyn, und sie überall gleichsa ansprechen werden, da es das Bedürfniß der Menschen so erforde Und so finden wir's denn auch wirklich! — Diese zum Bedürfni der menschlichen Natur gehörigen Grundideen und Vorstellungsart sind gleichsam der Faden, womit man sich aus den Irrgängen de verschiedenen Meinungen am sichersten herausfinden, und auf de Ursprung derselben zurückkommen kann. Es wird auch eben da durch die Lehre von der göttlichen Offenbarung und ihrer Stufe verschiedenheit (§. 8.) in ein helleres Licht gesetzt, und der weis Plan Gottes dabey überall anschaulicher gemacht. — Der histo

liſche Dogmatiker muß daher eine vielumfaſſende Kenntniß der Religionsmeinungen und Vorſtellungsarten mehrerer Nationen, vornehmlich in ihrem Kindheitszuſtande, aus den hieher gehörigen Nachrichten älterer und neuerer Zeiten ſammlen, wenn es auch die verſchiedenſten Religionsparteyen ſind, um gewiſſe allgemeine Reſultate daraus zu ziehen. Das ſorgfältige Studium des A. T. iſt beſonders auch in dieſer Hinſicht ſehr wichtig und lehrreich, indem hier viele Keime liegen, die ſich nachher auf mannichfaltige Art unter den Juden, den Chriſten und andern Religionsparteyen entwickelt haben. Damit ſind aber auch die Schriften anderer Völker, beſonders aus ihrem Kindheitsalter, zu vergleichen, vornehmlich aus der alten Welt die Homeriſchen Schriften unter den Griechen. Man wird da oft dieſelben Keime und Grundideen finden, die ſich hernach zwar anders unter den Griechen entwickelten, aber doch ſo, daß man immer den gemeinſchaftlichen, in der menſchlichen Natur gegründeten Urſprung derſelben wahrnehmen kann. Daher ſollen auch dergleichen Stellen oft angeführt werden, um die Analogie der menſchlichen Meinungen und Grundbegriffe da bemerklich zu machen, wo wichtige Reſultate daraus hervorgehen.

Anm. Nützlich zum Nachleſen und als Handbücher beym Studium der chriſtlichen Glaubenslehre ſind zu gebrauchen folgende Schriften: 1) Mori Commentarius exegetico-hiſtoricus in ſuam Theologiae Chriſtianae Epitomen, v. M. Hempel herausgegeben. Halle 1797. 98. 2 Bände gr. 8. 2) D. Reinhard's Vorleſungen über die Dogmatik, mit literariſchen Zuſätzen herausgegeben von Berger. Amberg und Sulzbach 1801. gr. 8. Ed. 2. Nürnberg 1806. 8. 3) Storrii doctrinae Chriſtianae pars theoretica e ſ. literis repetita. Stuttgard. Ed. 1. 1793. 8. Ed. 2. ex MS. auctoris emendata 1808. 4) Storr's Lehrbuch der chriſtlichen Dogmatik, ins Deutſche überſetzt (lat. 1793.) — mit Erläuterungen und Zuſätzen vom Profeſſor Flatt (jun.). Stuttgart 1803. gr. 8. Dem Geübtern, der ſchon mehr ſelbſt prüfen kann, in mancher Hinſicht auch zu empfehlende Handbücher der Dogmatik ſind die von Ammon, Schmidt, Ständlin ꝛc. Das Storriſche verdient beſonders als ein ſehr gründliches Handbuch der bibliſchen Theologie empfohlen zu werden. Weniger für Anfänger ſind die bloß hiſtoriſchen Darſtellungen der verſchiedenen Meinungen und Anſichten in der Glaubenslehre, unter welchen eins der beſten Beckii Commentarii hiſtorici decretorum religionis Chriſtianae et formulae Lutheriae. Lipſ. 1801. gr. 8. Eine kürzere Ueberſicht giebt das oben angeführte Lehrbuch von Auguſti. Derſelbe hat auch herausgegeben ein Syſtem der chriſtlichen Dogmatik, nach den Grundſätzen der lutheriſchen Kirche, im Grundriſſe dargeſtellt, Leipzig 1809. gr. 8., welches viel Gutes enthält.

Erſter

Erſter Artikel.

Von der heiligen Schrift, als Erkenntniſsquelle der Glaubenslehre.

§. 1.

Benennung und Eintheilung der zur heiligen Schrift gehörigen Bücher. [M. p. 16. §. 1.]

Die ganze heilige Schrift iſt der Inbegriff der Bücher, welche von den Propheten, Evangeliſten und Apoſteln herrühren, und die geoffenbarte Religionslehre und eine glaubwürdige Geſchichte derſelben enthalten: das Archiv der Urkunden der geoffenbarten Religion, und ihrer Geſchichte. Die heilige Schrift beſteht alſo aus zwey Theilen: der erſte, das Alte Teſtament, oder die heiligen Nationalbücher der Iſraeliten; der zweyte, das Neue Teſtament, die Religionsbücher der Chriſten. *Διαθηκη* und ברית wird von Geſetzen, Religion und Religionsſchriften, und von den Büchern gebraucht, oder der Sammlung derſelben, welche den Inbegriff der Religionsvorſchriften enthalten. So ſteht 1 Makkab. 1, 57. *βιβλον διαθηκης*, und bey Paulus 2 Corinth. 3, 14. *παλαια διαθηκη*. Zum Unterſchiede davon nannte man die chriſtlichen Religionsbücher *καινην διαθηκην*. Dieſe Bücher theilt man wieder ihrem Inhalt nach verſchieden ein. Eine ſehr alte Eintheilung derſelben iſt in *ευαγγελιον* und *ὁ αποστολος*, worüber unten; eine andere iſt: hiſtoriſche, (die Evangelien und Apoſtelgeſchichte,) und dogmatiſche, (die Briefe,) denen man noch die Offenbarung des Johannes, ein prophetiſches, beyfügt. Da ſich die neuteſtamentliche Gottesoffenbarung auf Thatſachen gründet, und auf das von Gott beglaubigte Anſehn Jeſu, ſo ſtehen die Denkwürdigkeiten des Lebens Jeſu voran; gerade wie im alten Teſtamente die Denkwürdigkeiten Moſes und der Geſchichte ſeiner Zeiten, aus gleichem Grunde.

Das alte Teſtament. Die Juden theilten das alte Teſtament in drey Theile: 1) תּוֹרָה, das Geſetz, (fünf Bücher Moſe); 2) נְבִיאִים, Propheten, dieſe wieder in נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, priores, (die Bücher Joſua, Richter, Samuels und Könige,) und נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, poſteriores, (die eigentlichen Propheten); 3) כְּתוּבִים, (Hiob, Pſalmen, Sprüche Salomo's und die übrigen Bücher). Wir finden dieſe Eintheilung ſchon in Jeſus Sirach's Prolog und im neuen Teſtamente, wenigſtens das νομος και προφηται, (z. B. Luc. 16, 16.), und νομος, προφηται και ψαλμοι, libri poët., (Luc. 24, 44.); auch bey Joſephus, und ſehr häufig im Talmud. Außerdem werden im neuen Teſtamente unter dem Wort νομος die ſämmtlichen Bücher des alten Teſtaments begriffen, und auch ἱερα γραμματα, γραφαι ἁγιαι, ingleichen γραφη ſchlechthin genannt.

Man nennt die heilige Schrift auch häufig Gottes Wort; beſonders ſeit Hutter's Zeit, der ſo definirte. Töllner, Semler und Andere wollen dieſen Ausdruck nicht, weil er unbequem ſey und zu falſchen Begriffen führe. Indeß, wenn er richtig erklärt wird, kann man ihn wohl gelten laſſen. In der Bibel ſelbſt wird der Ausdruck nie von den Büchern gebraucht, ſondern er bedeutet 1) die Orakel, Weiſſagungen und andere Ausſprüche Gottes; 2) die Lehre, Religionsvorſchriften. So Röm. 3, 2. Apoſtelgeſch. 7, 38. Man kann alſo einen Unterſchied unter heiliger Schrift und Wort Gottes machen, weil nicht alles, was in der heiligen Schrift ſteht, zu dem eigentlichen Wort Gottes gehört. Es iſt demnach Wort Gottes eigentlich nur ein Theil des Inhalts der heiligen Schrift, und man redet allerdings genauer und richtiger, wenn man ſich dieſes Ausdrucks von den Büchern der Bibel enthält. — Sonſt heißen auch die Bücher des alten Teſtaments bey den Juden עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה, die vier und zwanzig Bücher.

§. 2.

Von der Authentie oder Aechtheit der Bücher des neuen Teſtaments.

Unter αὐθεντια wird eigentlich die Glaubwürdigkeit (Glaſſ. vet. ἀξιοπιστια) einer Schrift in Hinſicht auf die Schriftſteller ſelbſt als ihre Verfaſſer verſtanden. Wenn demnach die Authentie der bibliſchen Bücher unterſucht wird, ſo betrifft dieſe Unterſuchung die Frage: „ob die Meinung, daß die bibliſchen Bücher von den Verfaſſern herrühren, denen ſie zugeſchrieben werden, wirklichen Glauben verdiene?“ — Zuerſt muß die Aechtheit der Bücher des neuen Teſtaments unterſucht werden, weil

sich dann die Frage über die Aechtheit der Bücher des alten Testaments leichter und zuverlässiger beantworten läßt. Die Beweise für die Aechtheit der Bücher des neuen Testaments lassen sich in innere und äußere eintheilen.

I. Innere: 1) Inhalt. Es ist nichts in diesen Büchern, was den Verdacht erwecken könnte, daß sie in einem andern Zeitalter, oder von andern Verfassern, als deren Namen sie führen, verfertigt wären. Alles stimmt mit der Geschichte und Lokalität des damaligen auch anderweitig bekannten Zeitalters genau überein, und es ist keine Spur späterer Verfertigung, die in allen untergeschobenen Schriften sonst schwerlich ganz verhütet werden kann, zumal wenn eine so große Mannichfaltigkeit der Sachen darin vorkommt.

2) Schreibart. Auch aus der Schreibart erhellt, daß die Bücher des neuen Testaments Werke geborner Juden aus dem ersten Jahrhundert sind. Denn unter den jüdischen Schriftstellern des ersten Jahrhunderts, die sich der griechischen Sprache bedienten, war gerade die hebräisch-griechische Schreibart üblich, die wir im neuen Testamente finden. Vom zweyten Jahrhundert an bediente sich kein christlicher Schriftsteller mehr derselben. Damals war es schon ganz anders. Wären nun diese Bücher untergeschoben, so müßte dies im zweyten Jahrhundert geschehen seyn, wo doch diese Schreibart nicht mehr von christlichen Schriftstellern gebraucht wurde. Es würde auch eine außerordentliche und unbegreifliche Geschicklichkeit dazu gehört haben, jedem einzelnen Schriftsteller des neuen Testaments sein Eigenthümliches im Styl anzudichten und dieser Dichtung beständig treu zu bleiben. Denn ganz anders ist der Styl beym Matthäus, Marcus, Johannes, Lucas, Petrus, Paulus u. s. w.

II. Aeußere Gründe können hergenommen werden: 1) Aus den Zeugnissen der christlichen Schriftsteller der drey ersten Jahrhunderte. Die ältesten Zeugnisse für das Dasein dieser Bücher muß man nothwendig bey den Leuten suchen, die sie gebrauchten und lasen, — also bey christlichen Schriftstellern. Von den Vätern aber aus den drey ersten Jahrhunderten ist es gewiß, daß sie diese Bücher hatten, und für ächte Schriften der Verfasser hielten, deren Namen sie tragen. Ihre Zeugnisse hat schon Eusebius in der hist. eccles. III, 25. VI, 25. und in seiner demonstratio evangelica sorgfältig gesammelt. Unter den Neuern hat sie Nath. Lardner am genauesten untersucht und abgehandelt in seiner Schrift: The Credibility of the Gospel History, Part. I. Vol. 1. et 2. ed. 3. Lond. 1741. Part. II. Vol. 1 — 12. Lond. 1740—45. Die deutsche Uebersetzung von Bruhn und Heilmann in 5 Bänden, Berlin

Berlin und Leipzig 1750. 51., ist nicht vollendet. Eine kürzere Uebersicht ist gegeben in Storr doctrinae Christianae pars theoretica e sacris literis repetita, Stuttgard. 1795. gr. 8. Hier ist sonderlich der Artikel de sacrarum literarum auctoritate (p. 1. — 82.) mit großem Fleiße, Scharfsinn und Genauigkeit ausgearbeitet. [S. auch Michaelis und Hug in ihren Einleitungen ins neue Testament.]

2) Im allgemeinen bezweifelten selbst die Häretiker aus den ersten Jahrhunderten, nämlich die Gnostiker, die Glaubwürdigkeit dieser Schriften nicht, und auch die Bücher, welche mit ihrem Lehrbegriff nicht übereinstimmten, und die sie daher nicht als göttlich annahmen oder sehr willkührlich behandelten, wurden von ihnen dennoch als ächt anerkannt. Es muß also von dieser Seite her kein Grund des Zweifels vorhanden gewesen seyn. [S. Storr l. l. p. 14 — 17.]

3) Auch heidnische Schriftsteller und die Gegner des Christenthums unter den Heiden, Celsus, Porphyrius, auch Lucian und Julian, welche die Wahrheit der christlichen Lehre und des Inhalts dieser Bücher bestreiten, bestätigen die Aechtheit derselben. [S. Storr l. l. p. 1 — 4.]

4) Von den Schriften des neuen Testaments waren schon in den frühesten Zeiten Uebersetzungen vorhanden, als eine syrische und mehrere lateinische Uebersetzungen schon im zweyten Jahrhundert, die äthiopische und gothische im dritten und vierten Jahrhundert.

Anm. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß gegen die Authentie der Bücher des neuen Testaments im Ganzen nichts Erhebliches eingewendet werden kann, und sie mithin ächt sind. Selbst die Verständigen unter den Deisten gestehen in neuern Zeiten einstimmig, daß sich gegen die Authentie der meisten dieser Bücher nichts Gegründetes aus historischen Argumenten einwenden lasse. — Daß aber schon in alten Zeiten von einigen Christen die Aechtheit einiger in dieser Sammlung befindlichen Bücher bezweifelt wurde, dies beweiset gegen die Aechtheit der übrigen nichts, sondern bestätigt sie vielmehr in hohem Grade. Denn man sieht hieraus, wie sorgfältig man dabey zu Werke gegangen ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Es waren aber, wie es der Augenschein zeigt, meistens nur innere, nicht äußere, (d. i. historische,) Zweifelsgründe, die einige gegen die Aechtheit einiger Bücher hatten, z. B. gegen die Apokalypse und einige katholische Briefe. Daher kommt auch die alte Eintheilung der Bücher des neuen Testaments, die man zuerst bey Origenes und dann besonders bey Eusebius (Kirchengeschichte III, 25.) findet: 1) in ὁμολογούμενα, die von der orthodoxen oder katholischen Kirche nie bezweifelt sind, [M. p. 38. in der Mitte]; 2) ἀντιλεγόμενα, deren Aechtheit von einigen bezweifelt ist, ob sie gleich, (wie Eusebius hinzusetzt,) von den meisten als ächt anerkannt sind, (Br. Jac., Judä, 2 Petri, 2 und 3 Joh.); 3) νοθα, unterschobene, die jedoch von einigen Unkundigen als ächt waren angenommen worden, als der Brief des Barnabas, der Hirt des Hermas, u. s. w.

Die neuern Theologen haben zum Theil auch jene alte Eintheilung, nur mit veränderten Ausdrücken, wieder angenommen. Denn einige theilten diese Bücher in protocanonicos (ὁμολογούμενα) und deuterocanonicos (ἀντιλεγόμενα) ein.

§. 3.

Ueber die Authentie der Bücher des alten Testaments.

Allerdings hat der Beweis für die Authentie der Bücher des alten Testaments an sich etwas mehr Schwierigkeiten, und kann, was alle und jede einzelne Theile desselben betrifft, zu dem Grade von Klarheit nicht gebracht werden, wie beym neuen Testamente. Die Ursachen davon sind sehr begreiflich; denn von vielen dieser Bücher wissen wir die Verfasser und Zeit der Verfertigung nicht; überhaupt aber fehlt es uns, bey der großen Entfernung der Zeiten und bey der Seltenheit der schriftlichen Nachrichten aus jenem frühern Zeitalter, gar sehr an sichern historischen Urkunden, die uns völlig in den Stand setzten, überall richtig von diesen Büchern zu urtheilen. Denn die bloße jüdische Tradition spätererer Zeiten ist sehr unzuverlässig. Indeß kann doch durch viele Gründe zusammen verbunden dargethan werden, daß die meisten dieser Bücher entweder ganz, oder doch größtentheils, oder dem Hauptinhalte nach, aus dem Zeitalter herrühren, in welches sie gesetzt werden.

I. Innere Gründe für ihre Aechtheit:

1) Die Sprache, Schreibart, Einkleidung und die ganze darin befindliche Darstellung der Sachen ist völlig im Geiste jenes Zeitalters. Die Begriffe und Ausdrücke und die ganze Art des Vortrags in den frühern Schriften ist durchgängig dem Kindheitsalter der alten Welt angemessen. — Hätte etwa irgend ein späterer Jude, z. B. Esra, oder hätten mehrere Juden zur Zeit des Exils oder nachher, wie einige vorgegeben haben, die frühern Bücher erdichtet; so würde es nicht möglich gewesen seyn, den Betrug so künstlich zu verbergen, daß nicht irgendwo Sprache, Sitten, Geschichte des spätern Zeitalters durchschimmern sollte. Wichtig ist es auch, daß bey aller Uebereinstimmung in der Sprache, Schreibart und Denkart dennoch jeder einzelne Schriftsteller wieder sein Eigenthümliches hat, das ihn kenntlich von andern unterscheidet. [Michaelis Anmerkungen zu seiner Bibel; Eichhorn's und Michaelis Einleitungen ins alte Testament.]

2) Was uns auswärtige morgenländische und griechische Schriftsteller von der ältesten Völkergeschichte, ihren Staatsverfassungen, ihren Gebräuchen und Einrichtungen aufbehalten haben, das stimmt genau mit den Beschreibungen und Nachrichten über-

ein,

ein, die wir davon in den bibliſchen Büchern finden. Man nehme z. B. die Nachrichten von Aegypten in Moſes Schriften. Wenn dieſe Bücher in einem ſpätern weit entfernten Zeitalter von Betrügern geſchrieben wären, ſo wäre es nicht möglich geweſen, das Coſtume ſo genau zu beobachten, bis auf die einzelnen kleinen ganz charakteriſtiſchen Nüancen; es müßten Anachronismen und hiſtoriſche Fehler vorkommen, zumal da bey den Alten das kritiſche Studium der frühern Geſchichte und der Geſchichte überhaupt, noch gar nicht ſo ſtatt fand, wie in unſerm Zeitalter. [Jeruſalem's Briefe über die Moſaiſchen Schriften und Philoſophie, Braunſchw. 1762, 8., und C. Gottl. Lang Verſuch einer Harmonie der heiligen und Profanſcribenten, 1775.]

II. Aeußere Gründe für ihre Aechtheit, aus Zeugniſſen hergenommen:

1) Wir finden in den meiſten dieſer Bücher eine beſtändige Beziehung auf einander. Es werden in den ſpätern nicht nur Begebenheiten, welche in den frühern Schriften erzählt ſind, oft angeführt oder darauf angeſpielt, (z. B. Pſ. 78. 105. 106. 1 Sam. 12, 8. ff.), ſondern es werden auch die frühern Schriftſteller ausdrücklich und namentlich angeführt, z. B. David (2 Chron. 23, 18. ff.), Moſes, (Joſ. 8, 31. und ſonſt öfter), Jeremias, (Daniel 9, 2.). Daß es hier oft an vielen und gleichzeitigen Zeugen fehlt, darf niemand befremden. Dies iſt bey allen ganz alten Schriftſtellern eben ſo; denn in alten Zeiten wurde überhaupt wenig geſchrieben, und wir haben noch überdies von den wenigen damals herausgegebenen Schriften nur wenig übrig. Genug, wenn nur keine Gegenzeugen da ſind, und die Bücher innere Glaubwürdigkeit haben. Dies iſt z. B. ſelbſt bey den Homeriſchen Geſängen der Fall, bey Herodot u. a. Was haben wir da für gleichzeitige Zeugen? Und dennoch zweifelt niemand an ihrem Alterthume und ihrer Aechtheit, weil nämlich hinlängliche innere Gründe da ſind, und keine Gegenzeugen oder keine äußere Gegengründe.

2) Es wurden auch die ſchriftlichen Urkunden der iſraelitiſchen Nation von den früheſten Zeiten an ſehr ſorgfältig aufbewahrt, und als Heiligthümer ſelbſt im Tempel niedergelegt. Dieſes geſchah zuerſt mit Moſes Geſetzbuch, (5 Moſ. 31.). Dies that man dann aber auch mit andern öffentlichen Urkunden, die aufbehalten und feyerlich ſanctionirt werden ſollten. (Vergl. Joſ. 24, 26. und 1 Sam. 10, 25.) Es entſtand daher nach und nach eine Art von heiliger Bibliothek oder Archiv im Tempel, woraus eben endlich unſere Sammlung der Schriften des alten Teſtaments erwachſen iſt. Daher erwähnt auch Joſeph. Antiq. V, 1. ἀνακειμενα ἐν τῳ ἱερῳ γραμματα.

3) Ein Beweis, daß die Iſraeliten dieſe ſämmtlichen Bücher ſehr frühzeitig als ächt anerkannt haben, iſt auch die griechiſche Ueber-

Uebersetzung derselben, die man Vers. LXX oder die alexandrinische nennt. Der Anfang wurde mit dem Pentateuch schon zu des ägyptischen Königs Ptolemäus Philadelphus Zeiten gemacht, und die ganze Uebersetzung war schon ziemlich lange Zeit vor Christi Geburt vollendet, wohl gewiß ein ganzes Jahrhundert vor Christo.

4) Die Juden zur Zeit Jesu und in den zunächst vorhergegangenen und nachfolgenden Jahrhunderten waren auch alle darin einig, daß diese Bücher ächt und glaubwürdig wären. Es kamen die palästinensischen und griechischen Juden hierin genau mit einander überein. (S. Sirach's Verzeichniß der weisen und berühmten Männer seiner Nation, Cap. 44. — 49.) Aus dem Jahrhundert Christi sind besonders die jüdischen Zeugnisse des Philo und des sonst sehr freymüthig urtheilenden Josephus höchst wichtig, (z. B. contra Apionem, I, 7.). Hiermit kommen auch die Schriften, die wir im Talmud finden, genau überein. Es kommen darin Zeugnisse und Nachrichten alter jüdischen Rabbinen vor, die zum Theil vor Christo gelebt haben.

5) Christus und seine Apostel sind hierin gleichfalls einstimmig. Sie führen häufig Stellen aus Mose, den Propheten und Geschichtsbüchern an, und erkennen die Aechtheit dieser Bücher. [S. M. p. 23. §. 15. und Storr p. 61—70.] Auch selbst Paulus, der doch so sehr wider Beybehaltung des Judenthums war und so freymüthig darüber spricht, hat doch nie den entferntesten Zweifel an der Aechtheit dieser Bücher und der Glaubwürdigkeit der jüdischen Geschichte geäußert. Zwar kann man nicht sagen, daß Jesus, Paulus und andere Apostel kritische Prüfungen und Untersuchungen über diese Bücher selbst angestellt haben. Aber wenn sie göttliche Lehrer waren, so war dies auch nicht nöthig. Ihr bloßes Wort bürgt dann schon für die Wahrheit der Sache. Wer sie also dafür anerkennt, muß auf ihr Wort hin diese Schriften für ächt anerkennen, da sie sie für ächt gehalten und erklärt haben. Diese Ueberzeugung allein reicht zu, den Christen gegen scheinbare Zweifel zu beruhigen, wo er auch nicht im Stande ist, sie selbst zu beantworten.

Anm. 1. In einige der ältesten Schriften der Israeliten sind allerdings in den folgenden Zeiten Zusätze und Ergänzungen eingerückt worden, die sich aber meistens von den übrigen unterscheiden lassen. Die Schriften des alten Testaments haben hierin gleiches Schicksal gehabt mit andern von den ältesten schriftlichen Urkunden anderer alten Nationen, z. B. den Homerischen bey den Griechen. Dahin gehören unter anderm verschiedene Namen von Städten und Ländern in Mosis Schriften, die sie erst in spätern Zeiten erhalten haben; die Erzählung von Mosis Tod und Begräbniß 5 Mos. 34., und dergl., wo dies die Sache selbst und der veränderte Styl lehrt.

Anm.

Anm. 2. Bey verschiedenen Schriften des alten Testaments läßt es sich auch, bey der großen Entfernung der Zeiten, nicht mit gänzlicher Gewißheit ausmachen, ob das formale derselben, oder ob nur das materiale derselben von den angegebenen Verfassern herrühre. Dies benimmt aber ihrer Glaubwürdigkeit nichts. Die rhapsodischen und zerstreuten Aufsätze einzelner Verfasser sind oft allerdings erst von spätern Sammlern zusammengesetzt, verbunden und in Ein Ganzes gebracht worden. Dies ist bey vielen Propheten der Fall, z. B. Jesaias, den meisten historischen Büchern, und vielleicht selbst den Büchern Mose. Aber wenn auch Moses diese Bücher wirklich nicht ganz so geschrieben hätte, wie wir sie jetzt haben; so sind sie darum doch Moses Schriften, und Jesus sagt mit Recht: „Moses hat so geschrieben". Sie sind unstreitig aus sehr alten glaubwürdigen und authentischen Nachrichten, die überall den Geist und die Denkart der frühesten Zeiten athmen, zusammengesetzt. Sie sind von Moses, obgleich von andern geordnet und hie und da von neuem überarbeitet. Es verhält sich auch mit andern Schriften aus dem frühern Zeitalter anderer Nationen eben so, daß sie erst späterhin gesammelt, in Ordnung gebracht und von neuem überarbeitet sind, unbeschadet ihrer Aechtheit im Ganzen, z. B. mit Homer's Schriften. [S. Wolfii Prolegg. ad Homerum.]

§. 4.

Ueber die Vereinigung der Bücher des alten Testaments zu einem Ganzen. [M. p. 38.]

Vorläufige Erinnerung. Dieser und der folgende §. begreifen alles das in sich, was man gewöhnlich unter der Ueberschrift von dem Canon der Bücher des A. und N. T. abzuhandeln pflegt. Erklärung des Ausdrucks, der oft mißverstanden ist: Canon, alles, was nach einem gewissen Maaße oder Regel, Vorschrift bestimmt ist; daher auch ein durch ein Gesetz gemachtes Verzeichniß oder Catalogus. So die Alten z. B. Canon Martyrum. — Wenn man aber von den canonischen Büchern redete, so nahm man dies nicht immer in demselben Sinne in der christlichen Kirche. 1) In den ältesten Zeiten nannte man häufig so alle Schriften, welche in den Christengemeinen beym Gottesdienst öffentlich vorgelesen oder anderweitig gebraucht wurden, den Kirchengesetzen gemäß, und zwar so, daß darunter auch solche mitverstanden wurden, die gar nicht zur Sammlung der Bücher des alten und neuen Testaments gehörten. Ja, man schloß selbst manche biblische Bücher, (an deren göttlichem Ansehn man übrigens nicht zweifelte,) von diesem Canon aus, d. i. man las daraus nicht vor in den Christenversammlungen. 2) Späterhin aber, vom vierten Jahrhundert an, nahm man liber canonicus gewöhnlich in engerer Bedeutung, daß es mit ἐνδιάθηκος, (welches die ältern griechischen Väter davon gebrauchten,) gleichbedeutend war, und nannte libros canonicos die Schriften, welche zu der Sammlung der Bücher des alten und neuen Testaments gehörten, die man zugleich als solche betrachtete, worin

die

die Vorſchriften unſers Glaubens und Lebens enthalten wären. So ſchon Auguſtinus. In dieſem Sinne wird es nun in der Dogmatik genommen. — Den canoniſchen Schriften aber werden die apokryphiſchen entgegen geſetzt. Auch dieſer Ausdruck nahm man, wie jenen, im weitern und engern Sinne. Nämlich 1) wurden anfänglich unter apokryphiſchen Schriften alle diejenigen verſtanden, die nicht öffentlich in den Gemeinen vorgeleſen und gebraucht wurden, (die in der Kirche beygelegten, eingeſchloſſenen, nicht zum öffentlichen Gebrauch beſtimmten oder zugelaſſenen). In dieſem Sinne konnte alſo auch eine Schrift des alten und neuen Teſtaments, deren Anſehn und Göttlichkeit übrigens keiner bezweifelte, apokryphiſch heißen. Als 2) in ſpätern Zeiten, vom vierten Jahrhundert an, verſtand man darunter gewöhnlich die nicht zur Sammlung der Bücher des alten und neuen Teſtaments gehörigen Schriften, die aber von einigen aus Irrthum denſelben waren beygezählt oder gleich geſchätzt worden. Und dies iſt der Sinn, worin man es in der Dogmatik nimmt. Die Entſtehungsgeſchichte der Sammlung der altteſtamentlichen Bücher iſt dunkel, aus Mangel alter Nachrichten. Wir finden indeſſen doch hiſtoriſche Data und Bruchſtücke, bey deren Zuſammenſetzung aber manche Lücken bleiben.

I. In dem Zeitraume vor Esra oder vor dem babyloniſchen Exil wurde ein großer Theil der Bücher des alten Teſtaments verfaßt, und es wurden auch mehrere einzelne Bücher ſchon damals geſammelt und geordnet, z. B. wenigſtens ein großer Theil der Pſalmen. Moſes Bücher exiſtirten ſchon vor der Wegführung der zehn Stämme ins aſſyriſche Exil, eben ſo geordnet und geſammelt, wie jetzt, und wurden daher auch von den Samaritern angenommen. Moſes Geſetzbuch wurde im Heiligthum des Tempels aufbehalten (§. 3. Num. II.), um es 1) deſto ſicherer aufzubewahren, und ihm 2) eine deſto feyerlichere Sanction zu geben. Eben dies geſchah nachher, ohne Zweifel in gleicher Abſicht, mit den Orakeln, Geſängen und andern Schriften der Propheten und Religionslehrer, z. B. Jeſaias, Hoſeas u. a. Jedoch ſcheint es nicht, daß von allen dieſen einzelnen Schriften, z. B. den einzelnen Propheten, den Pſalmen, Sprüchen, vor dem Exil ſchon ganz vollſtändige und geſchloſſene Sammlungen da geweſen ſind; und wenn auch ſolche da waren, ſo ſtimmten ſie wohl nicht durchgängig mit denen überein, die nach dem Exil gemacht und eingeführt wurden, und die noch jetzt davon vorhanden ſind. Denn in den Zeiten nach dem babyloniſchen Exil iſt gewiß manches hinzugefügt, und verſchiedene ältere Sammlungen ſind anders eingerichtet und ergänzt worden; z. B. in den Pſalmen ſind, ſonderlich in den letzten Büchern, viele hinzugekommen, die erſt nach dem Exil geſchrieben ſind.

Anm. Sobald bey einer Nation oder Gesellschaft mehrere Schriften vorhanden sind, die verschiedenen Werth haben, oder die in Gefahr sind, verfälscht oder vernachlässigt zu werden, oder die dies Schicksal schon wirklich erfahren haben; so finden sich gewöhnlich auch Sachverständige, die sich dieser Schriften annehmen, und dafür sorgen, daß ihr Text richtig erhalten oder berichtigt werde, die ferner die ächten Schriften von den unächten unterscheiden lehren, und Sammlungen oder Verzeichnisse anfertigen, worein nur die ächten Schriften, und unter diesen wieder nur die vorzüglichen und ausgezeichneten, aufgenommen werden. So finden wir es schon bey den Israeliten, hernach auch bey den Christen. Und dies alles geschah auch bey den Griechen, besonders seit der Zeit der alexandrinischen Grammatiker unter den Ptolemäern. Diese verfertigten auch dergleichen catalogos oder canones. Die darein aufgenommenen Bücher heißen ἐγκριτομενοι (classici), und die ausgeschlossenen, ἀνκριτομενοι. Daher denn auch die andern weniger gelesen wurden und zum Theil verloren gegangen sind. [S. Ruhnken Historia Oratorum Graecorum critica, p. XCVI. Quintilian. T. O. I, 4. §. 3. und Spalding bey d. St.] Dies findet nun auch bey der heiligen Schrift seine Anwendung.

II. Vollendung und Schicksale dieser Sammlung des alten Testaments nach dem babylonischen Exil. Es ist eine sehr gangbare Tradition der Juden, daß Esra die vollständige Sammlung dieser Bücher veranstaltet habe; eine andere Tradition aber legt die Festsetzung des Canons dem Nehemias bey, (2 Macc. 2, 13.). Man kann es aber nicht eigentlich historisch beweisen. Indeß ist dies wohl unläugbar, daß unter den Häuptern der Nation und unter den Priestern und Gesetzlehrern eine Uebereinkunft statt gefunden haben muß, über die Art der Abfassung und Einrichtung dieser Sammlung, wie unter den griechischen Grammatikern; und es ist an sich sehr wahrscheinlich, daß diese beiden berühmten Vorsteher und Gesetzlehrer damals vielen Antheil daran gehabt haben mögen. Ueberhaupt aber scheint es mit der Entstehung der Sammlung so zugegangen zu seyn. Als die Juden aus Babylon zurückkamen und der Gottesdienst wieder hergestellt wurde, sammelten sie ihre noch übrigen heiligen Nationalbücher, und stellten sie, wie es schon vordem mit dem Gesetzbuch gehalten worden war, als eine heilige Bibliothek auf. Es wurden auch nachher noch einige andere Schriften angesehener Propheten und Priester, die während des Exils oder kurz nach demselben geschrieben hatten, hinzugesetzt, als Zacharias, Maleachi, Haggai; auch kamen hinzu historische Schriften, welche gesammelt waren aus ältern schriftlichen Aufsätzen, als die Bücher der Könige, der Chronik u. a. Seit der Zeit wurden diese gesammelten Bücher als ein geschlossenes Ganzes angesehen, und man nannte sie die heilige Schrift, Gesetz und Propheten u. s. w.; sie wurden dann durch Abschriften verbreitet und nach und nach unter dem Volke gemeiner. Seit den Zeiten des syrischen Königs Antiochus Epiphanes, und schon vor ihm, war der Canon

des

Uebersetzung derselben, die man Vers. LXX oder die alexandrinische nennt. Der Anfang wurde mit dem Pentateuch schon zu des ägyptischen Königs Ptolemäus Philadelphus Zeiten gemacht, und die ganze Uebersetzung war schon ziemlich lange Zeit vor Christi Geburt vollendet, wohl gewiß ein ganzes Jahrhundert vor Christo.

4) Die Juden zur Zeit Jesu und in den zunächst vorhergegangenen und nachfolgenden Jahrhunderten waren auch alle darin einig, daß diese Bücher ächt und glaubwürdig wären. Es kamen die palästinensischen und griechischen Juden hierin genau mit einander überein. (S. Sirach's Verzeichniß der weisen und berühmten Männer seiner Nation, Cap. 44. — 49.) Aus dem Jahrhundert Christi sind besonders die jüdischen Zeugnisse des Philo und des sonst sehr freymüthig urtheilenden Josephus höchst wichtig, (z. B. contra Apionem, I, 7.). Hiermit kommen auch die Schriften, die wir im Talmud finden, genau überein. Es kommen darin Zeugnisse und Nachrichten alter jüdischen Rabbinen vor, die zum Theil vor Christo gelebt haben.

5) Christus und seine Apostel sind hierin gleichfalls einstimmig. Sie führen häufig Stellen aus Mose, den Propheten und Geschichtsbüchern an, und erkennen die Aechtheit dieser Bücher. [S. M. p. 23. §. 15. und Storr p. 61—70.] Auch selbst Paulus, der doch so sehr wider Beybehaltung des Judenthums war und so freymüthig darüber spricht, hat doch nie den entferntesten Zweifel an der Aechtheit dieser Bücher und der Glaubwürdigkeit der jüdischen Geschichte geäußert. Zwar kann man nicht sagen, daß Jesus, Paulus und andere Apostel kritische Prüfungen und Untersuchungen über diese Bücher selbst angestellt haben. Aber wenn sie göttliche Lehrer waren, so war dies auch nicht nöthig. Ihr bloßes Wort bürgt dann schon für die Wahrheit der Sache. Wer sie also dafür anerkennt, muß auf ihr Wort hin diese Schriften für ächt anerkennen, da sie sie für ächt gehalten und erklärt haben. Diese Ueberzeugung allein reicht zu, den Christen gegen scheinbare Zweifel zu beruhigen, wo er auch nicht im Stande ist, sie selbst zu beantworten.

Anm. 1. In einige der ältesten Schriften der Israeliten sind allerdings in den folgenden Zeiten Zusätze und Ergänzungen eingerückt worden, die sich aber meistens von den übrigen unterscheiden lassen. Die Schriften des alten Testaments haben hierin gleiches Schicksal gehabt mit andern von den ältesten schriftlichen Urkunden anderer alten Nationen, z. B. den Homerischen bey den Griechen. Dahin gehören unter anderm verschiedene Namen von Städten und Ländern in Moses Schriften, die sie erst in spätern Zeiten erhalten haben; die Erzählung von Moses Tod und Begräbniß 5 Mos. 34., und dergl., wo dies die Sache selbst und der veränderte Styl lehrt.

Anm.

Anm. 2. Bey verschiedenen Schriften des alten Testaments läßt es sich auch, bey der großen Entfernung der Zeiten, nicht mit gänzlicher Gewißheit ausmachen, ob das formale derselben, oder ob nur das materiale derselben von den angegebenen Verfassern herrühre. Dies benimmt aber ihrer Glaubwürdigkeit nichts. Die rhapsodischen und zerstreuten Aufsätze einzelner Verfasser sind oft allerdings erst von spätern Sammlern zusammengesetzt, verbunden und in Ein Ganzes gebracht worden. Dies ist bey vielen Propheten der Fall, z. B. Jesaias, den meisten historischen Büchern, und vielleicht selbst den Büchern Mose. Aber wenn auch Moses diese Bücher wirklich nicht ganz so geschrieben hätte, wie wir sie jetzt haben; so sind sie darum doch Moses Schriften, und Jesus sagt mit Recht: „Moses hat so geschrieben". Sie sind unstreitig aus sehr alten glaubwürdigen und authentischen Nachrichten, die überall den Geist und die Denkart der frühesten Zeiten athmen, zusammengesetzt. Sie sind von Moses, obgleich von andern geordnet und hie und da von neuem überarbeitet. Es verhält sich auch mit andern Schriften aus dem frühern Zeitalter anderer Nationen eben so, daß sie erst späterhin gesammelt, in Ordnung gebracht und von neuem überarbeitet sind, unbeschadet ihrer Aechtheit im Ganzen, z. B. mit Homer's Schriften. [S. Wolfii Prolegg. ad Homerum.]

§. 4.

Ueber die Vereinigung der Bücher des alten Testaments zu einem Ganzen. [M. p. 38.]

Vorläufige Erinnerung. Dieser und der folgende §. begreifen alles das in sich, was man gewöhnlich unter der Ueberschrift von dem Canon der Bücher des A. und N. T. abzuhandeln pflegt. Erklärung des Ausdrucks, der oft mißverstanden ist: Canon, alles, was nach einem gewissen Maaße oder Regel, Vorschrift bestimmt ist; daher auch ein durch ein Gesetz gemachtes Verzeichniß oder Catalogus. So die Alten z. B. Canon Martyrum. — Wenn man aber von den canonischen Büchern redete, so nahm man dies nicht immer in demselben Sinne in der christlichen Kirche. 1) In den ältesten Zeiten nannte man häufig so alle Schriften, welche in den Christengemeinen beym Gottesdienst öffentlich vorgelesen oder anderweitig gebraucht wurden, den Kirchengesetzen gemäß, und zwar so, daß darunter auch solche mitverstanden wurden, die gar nicht zur Sammlung der Bücher des alten und neuen Testaments gehörten. Ja, man schloß selbst manche biblische Bücher, (an deren göttlichem Ansehn man übrigens nicht zweifelte,) von diesem Canon aus, d. i. man las daraus nicht vor in den Christenversammlungen. 2) Späterhin aber, vom vierten Jahrhundert an, nahm man liber canonicus gewöhnlich in engerer Bedeutung, daß es mit ἐνδιάθηκος, (welches die ältern griechischen Väter davon gebrauchten,) gleichbedeutend war, und nannte libros canonicos die Schriften, welche zu der Sammlung der Bücher des alten und neuen Testaments gehörten, die man zugleich als solche betrachtete, worin

die

die Vorſchriften unſers Glaubens und Lebens enthal-
ten wären. So ſchon Auguſtinus. In dieſem Sinne wird d
nun in der Dogmatik genommen. — Den canoniſchen Schrift
aber werden die apokryphiſchen entgegen geſetzt. Auch dieſe
Ausdruck nahm man, wie jenen, im weitern und enge
Sinne. Nämlich 1) wurden anfänglich unter apokryphiſche
Schriften alle diejenigen verſtanden, die nicht öffentlich in den Ge
meinen vorgeleſen und gebraucht wurden, (die in der Kirche beyſ
gelegten, eingeſchloſſenen, nicht zum öffentlichen Gebrauch beſtimm
ten oder zugelaſſenen). In dieſem Sinne konnte alſo auch ei
Schrift des alten und neuen Teſtaments, deren Anſehn und Göttlich
keit übrigens keiner bezweifelte, apokryphiſch heißen. Ab
2) in ſpätern Zeiten, vom vierten Jahrhundert an, verſtand ma
darunter gewöhnlich die nicht zur Sammlung der Bücher des alt
und neuen Teſtaments gehörigen Schriften, die aber von einig
aus Irrthum denſelben waren beygezählt oder gleich geſchätzt worde
Und dies iſt der Sinn, worin man es in der Dogmatik nimmt. D
Entſtehungsgeſchichte der Sammlung der altteſtamentlich
Bücher iſt dunkel, aus Mangel alter Nachrichten. Wir finden in
deſſen doch hiſtoriſche Data und Bruchſtücke, bey deren Zuſamme
ſetzung aber manche Lücken bleiben.

I. In dem Zeitraume vor Esra oder vor dem babyloniſch
Exil wurde ein großer Theil der Bücher des alten Teſtaments ve
faßt, und es wurden auch mehrere einzelne Bücher ſchon damals g
ſammelt und geordnet, z. B. wenigſtens ein großer Theil der Pſa
men. Moſes Bücher exiſtirten ſchon vor der Wegführung der zeh
Stämme ins aſſyriſche Exil, eben ſo geordnet und geſammelt, w
jetzt, und wurden daher auch von den Samaritern angenomme
Moſes Geſetzbuch wurde im Heiligthum des Tempels aufbehalt
(§. 3. Num. II.), um es 1) deſto ſicherer aufzubewahren, u
ihm 2) eine deſto feyerlichere Sanction zu geben. Eben dies geſch
nachher, ohne Zweifel in gleicher Abſicht, mit den Orakeln, Ge
ſängen und andern Schriften der Propheten und Religionslehre
z. B. Jeſaias, Hoſeas u. a. Jedoch ſcheint es nicht, daß vo
allen dieſen einzelnen Schriften, z. B. den einzelnen Prophete
den Pſalmen, Sprüchen, vor dem Exil ſchon ganz vollſtändige u
geſchloſſene Sammlungen da geweſen ſind; und wenn auch ſolche d
waren, ſo ſtimmten ſie wohl nicht durchgängig mit denen überei
die nach dem Exil gemacht und eingeführt wurden, und die noch jet
davon vorhanden ſind. Denn in den Zeiten nach dem babyloniſch
Exil iſt gewiß manches hinzugefügt, und verſchiedene ältere Samm
lungen ſind anders eingerichtet und ergänzt worden; z. B. in de
Pſalmen ſind, ſonderlich in den letzten Büchern, viele hinzugekommen
die erſt nach dem Exil geſchrieben ſind.

Anm. Sobald bey einer Nation oder Gesellschaft mehrere Schriften vorhanden sind, die verschiedenen Werth haben, oder die in Gefahr sind, verfälscht oder vernachlässigt zu werden, oder die dies Schicksal schon wirklich erfahren haben; so finden sich gewöhnlich auch Sachverständige, die sich dieser Schriften annehmen, und dafür sorgen, daß ihr Text richtig erhalten oder berichtigt werde, die ferner die ächten Schriften von den unächten unterscheiden lehren, und Sammlungen oder Verzeichnisse anfertigen, worein nur die ächten Schriften, und unter diesen wieder nur die vorzüglichen und ausgezeichneten, aufgenommen werden. So finden wir es schon bey den Israeliten, hernach auch bey den Christen. Und dies alles geschah auch bey den Griechen, besonders seit der Zeit der alexandrinischen Grammatiker unter den Ptolemäern. Diese verfertigten auch dergleichen catalogos oder canones. Die darein aufgenommenen Bücher heißen ἐγκριτομενοι (classici), und die ausgeschlossenen, ἀνκριτομενοι. Daher denn auch die andern weniger gelesen wurden und zum Theil verloren gegangen sind. [S. Ruhnken Historia Oratorum Graecorum critica, p. XCVI. Quintilian. T. O. I, 4. §. 3. und Spalding bey d. St.] Dies findet nun auch bey der heiligen Schrift seine Anwendung.

II. Vollendung und Schicksale dieser Sammlung des alten Testaments nach dem babylonischen Exil. Es ist eine sehr gangbare Tradition der Juden, daß Esra die vollständige Sammlung dieser Bücher veranstaltet habe; eine andere Tradition aber legt die Festsetzung des Canons dem Nehemias bey, (2 Macc. 2, 13.). Man kann es aber nicht eigentlich historisch beweisen. Indeß ist dies wohl unläugbar, daß unter den Häuptern der Nation und unter den Priestern und Gesetzlehrern eine Uebereinkunft statt gefunden haben muß, über die Art der Abfassung und Einrichtung dieser Sammlung, wie unter den griechischen Grammatikern; und es ist an sich sehr wahrscheinlich, daß diese beiden berühmten Vorsteher und Gesetzlehrer damals vielen Antheil daran gehabt haben mögen. Ueberhaupt aber scheint es mit der Entstehung der Sammlung so zugegangen zu seyn. Als die Juden aus Babylon zurückkamen und der Gottesdienst wieder hergestellt wurde, sammelten sie ihre noch übrigen heiligen Nationalbücher, und stellten sie, wie es schon vordem mit dem Gesetzbuch gehalten worden war, als eine heilige Bibliothek auf. Es wurden auch nachher noch einige andere Schriften angesehener Propheten und Priester, die während des Exils oder kurz nach demselben geschrieben hatten, hinzugesetzt, als Zacharias, Maleachi, Haggai; auch kamen hinzu historische Schriften, welche gesammelt waren aus ältern schriftlichen Aufsätzen, als die Bücher der Könige, der Chronik u. a. Seit der Zeit wurden diese gesammelten Bücher als ein geschlossenes Ganzes angesehen, und man nannte sie die heilige Schrift, Gesetz und Propheten u. s. w.; sie wurden dann durch Abschriften verbreitet und nach und nach unter dem Volke gemeiner. Seit den Zeiten des syrischen Königs Antiochus Epiphanes, und schon vor ihm, war der Canon

des alten Testaments geschlossen. Zu diesem einmal genehmigten Ganzen wurden weiter keine neue Schriften hinzugesetzt, da der Geist der Prophetie unter ihnen immer mehr aufhörte. So wie die griechischen Grammatiker, unter dem Ptolemäus, den Canon der griechischen classischen Schriften festsetzten, um dadurch ihre Existenz und ihr Ansehn zu sichern, besonders in ästhetischer Hinsicht: so geschah unter den Israeliten nach dem Exil ein Gleiches mit diesen heiligen Schriften, in religiöser und moralisch-legislatorischer Hinsicht. Die LXX, die ältesten Uebersetzer, haben auch nur allein diese Bücher, als zu den heiligen Nationalbüchern gehörig, übersetzt. Weil sich aber bey vielen alten Handschriften der LXX auch noch andere, die sogenannten apokryphischen Bücher, befinden, als Anhang oder Zugabe zur griechischen Bibel: so haben einige behauptet, daß die alexandrinischen oder ägyptischen Juden diese Bücher auch mit zu dem Canon des alten Testaments gerechnet, den übrigen Büchern gleich geschätzt, und daß sie also einen andern Canon als die palästinensischen gehabt hätten. So Semler. Allein, es läßt sich aus keinem Zeugniß bey Josephus und Philo beweisen, daß die ägyptischen Juden jemals diese unter ihnen, vor und nach Christi Geburt sehr geschätzten Schriften den eigentlichen alttestamentlichen Büchern beygezählt und gleich geachtet hätten. Philo, im ersten Jahrhundert, citirt sie nicht ein mal, ohnerachtet Sirach ungefähr 237 Jahr vor Christi Geburt geschrieben hatte. Sie müssen also im ersten Jahrhundert auch von den ägyptischen Juden nicht dazu gezählt seyn. Auch finden wir sie von den Aposteln nie citirt, die doch sonst den LXX folgen. Die christlichen Väter des zweyten Jahrhunderts schätzten besonders den Sirach sehr hoch, und er kam nach und nach nebst den übrigen in großes Ansehn bey den Christen. Viele christliche Schriftsteller späterer Zeit nahmen sie dann aus Mißverstand als canonisch an. (S. Num. III.) [Vergl. Eichhorn's Einleitung in das A. T. Th. I. Desselben Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T., Leipzig 1795. Storr in der angeführten Schrift, S. 71. ff. Besonders auch Jahn's Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes, (worin auf die neuesten Zweifel die Rücksicht genommen wird,) Wien 1802. 3. 2 Theile in 3 Bänden.] Auf die Frage: „ob auch schon vor Alters alle die Schriften, welche jetzt in dieser Sammlung befindlich sind, darin gestanden haben, und ob dies von jeder derselben mit historischen Beweisen beurkundet werden könne?“ kann man mit Recht antworten, daß sich für die meisten derselben sichere historische Beweise anführen lassen, daß es sich aber bey einigen einzelnen Büchern nicht völlig durch historische Gründe ausmachen lasse, ob sie von Anfang an, oder seit wann sie in der Sammlung gestanden haben. Denn es läßt sich aus den einzelnen Stellen bey den ältesten jüdischen

ischen Schriftstellern kein ganz vollständiges Verzeichniß aller und
er einzelnen Bücher herausbringen. Indessen können uns doch hier
gende Bemerkungen leiten: 1) Aus Sirach Cap. 45 — 49.
an man überhaupt sehen, daß er die meisten dieser Bücher in
ner Sammlung gewiß gehabt habe. Dasselbe ergiebt sich 2) aus
Schriften des Philo im ersten Jahrhundert, aus den in ihnen
geführten Stellen des A. T. 3) Der einzige Josephus hat
ntra Apionem. I, 8.) ein Verzeichniß von den Büchern, welche
seiner Zeit zur Sammlung des alten Testaments gezählt wurden,
efert. Aber die Stelle ist dunkel, und es ist doch nicht ganz klar
aus, ob er namentlich die Bücher Chronik, Esra, Esther und
hemias mit dazu rechnet. Jedoch ist dies wahrscheinlicher.
. Eichhorn Th. I. S. 113.] 4) Daß aber die meisten Bücher
Zeit Christi in der Sammlung gestanden haben, ist aus den häu-
n Citaten der Evangelisten und Apostel gewiß. Eine besonders
kwürdige Stelle ist im neuen Testamente, woraus sich vermuthen
t, daß im alten Testamente zu Christi Zeiten auch die Bücher der
onik, und zwar an derselben Stelle, gestanden haben; nämlich
atth. 23, 35. vergl. Luc. 11, 51., wo Christus sagt, daß der
schuldig begangene Mord so vieler Rechtschaffenen von Abel
Mos. 4, 8.) bis auf Zacharias (2 Chron. 24, 21. 22.) an den
den gestraft werden solle. Hiezu kommt 5) daß die LXX die-
ben Bücher als zum Canon gehörig schon mit übersetzt haben.

Anm. Seit 1771, wo Oeder's freye Untersuchung über einige Bücher des alten Testaments (zu Halle) herauskam, haben sich besonders auch mehrere protestantische Theologen angelegen seyn lassen, Zweifel gegen die Aechtheit verschiedener Bücher, die in der Sammlung des alten Testaments stehen, zu erwecken, und ihre Unächtheit, Unzuverlässigkeit oder Verfälschtheit darzuthun. Der neueste unter ihnen ist de Wette. Man fing an bey den Büchern Esther, Chronik, Nehemias, Esra, und erregte endlich auch gegen die Aechtheit verschiedener Propheten, als Jes. Cap. 40. — 60., der Mosaischen Schriften, viele scheinbare Zweifel, wodurch man denn die ganze Basis, worauf das Uebrige beruht, zu erschüttern und wo möglich unbrauchbar zu machen suchte. Man lernt die vornehmsten neuern Bestreiter und Vertheidiger, (nur einige der allerneuesten ausgenommen,) mit ihren Gründen und den Gegengründen, aus Jahn und dem Storrisch-Flatt'schen Lehrbuche kennen. — Wie sich der Christ, der Jesum wirklich für den hält, wofür er selbst gehalten seyn wollte und von den Aposteln gehalten wurde, bey solchen Zweifeln leicht und gänzlich beruhigen könne, auch in dem Falle, wenn er nicht selbst im Stande ist, sie selbst auf eine ihm genügende Art zu lösen, (welches immer nur wenige können,) s. §. 3 und sogleich Num. III.

III. Da die Christen die Bücher des alten Testaments von
n Israeliten erhalten haben, so bestand natürlich zur Zeit Jesu,
r Apostel und übrigen ersten Christen das von ihnen angenommene
e Testament aus eben den Büchern, welche damals die Israeliten
dieser Sammlung hatten. Man hat ehedem allgemein behauptet,
on den ältesten Zeiten der christlichen Kirche an,) wir als Christen
nähmen

nähmen die ſämmtlichen Bücher des alten Teſtaments eigentl
bloß auf das Zeugniß Chriſti und der Apoſtel an, und alle C
ſten müſſen wenigſtens eingeſtehen, daß dies Zeugniß wichtig
ſo verſchieden ſie im Uebrigen auch über Chriſtum und die Ap
denken mögen. Allein man hat dagegen erinnert, vorzüglich in n
rer Zeit: a) daß dies Zeugniß eigentlich nur von dem gröſt
Theil dieſer Schriften namentlich vorhanden ſey, aber doch n
von allen und jeden Büchern einzeln, (ſ. Num. II.), z. B. n
vom Buch Eſther, Nehemias u. ſ. w.; b) daß die Zeugniſſe J
und ſeiner Apoſtel hier darum nichts entſcheiden könnten, wei
und die Apoſtel die Abſicht nicht gehabt hätten, hiſtoriſch-kriti
Unterſuchungen über die heiligen Nationalbücher der Iſrae
anzuſtellen; vielmehr hätten ſie als Juden und lehrend unter Ju
dieſe Schriften als Erkenntnißquelle ihrer Religion nun ein
annahmen, ihren Unterricht hauptſächlich darauf zurückfü
müſſen. Aber aus Num. II. iſt doch klar, daß zu Chriſti Ze
und ſchon vorher, (LXX.) wirklich die ganze Sammlung da
weſen iſt, und daß Chriſtus und die Apoſtel ſie approbirten. W
ſie alſo für göttliche Lehrer anerkennt, wird auch die Auctor
ihrer Approbation anerkennen müſſen, wenn er conſequent ſeyn
Thut er dies nicht, ſo iſt er entweder inconſequent, oder er will
eingeſtehen, daß er die Auctorität Chriſti und der Apoſtel bezweifl
Nach den Zeiten der Apoſtel finden wir unter den Vätern
Abſicht des Urtheils über dieſe Sammlung folgende Verſchiedenh
1) die paläſtinenſiſchen Väter und ihre Schüler, und and
welche die hebräiſche Urſchrift oder die Ueberlieferung der Juden k
kannten, geben uns Verzeichniſſe, die mit unſern Bibeln ganz
einſtimmen, als Melito, Biſchof von Sardes im zweyten Jah
hundert, bey Euſebius, (Kirchengeſchichte IV, 26.); fer
Origenes, (daſ. VI, 25.); Cyrill von Jeruſalem, (Cate
IV.); Gregor von Nazianz; Athanaſius und Epiphani
2) Andere Väter hingegen rechnen auch die griechiſchen ap
kryphiſchen Schriften, welche der Ueberſetzung der LX
gewöhnlich mit beygefügt ſind, dazu, legen ihnen wenigſtens
großes Anſehn bey, und nennen ſie θειους. ohnerachtet die J
dieſe Schriften vor und zu der Zeit Chriſti nie für göttliche Schr
gehalten haben, und Philo und die Schriftſteller des N. T
nie citirt haben. (Num. II.) Dieſe Väter glaubten nämlich die
von Inſpiration der LXX; und da ſie nun dieſe Bücher in
Exemplaren derſelben fanden, da auch, wie es ſcheint, viele ägy
ſche Juden vom zweyten Jahrhundert dieſen Schriften ein gr
Anſehn beylegten, ſo nahmen ſie dieſelben auch als göttlich
und ſchätzten ſie den übrigen gleich. Wir finden dies zuerſt bey
ägyptiſchen Vätern, bey Clemens dem Alexandriner,
auch bey Irenäus; und dieſen folgten hierin, wie auch in
vie

elen andern Dingen, die lateiniſchen Väter. Das Concil
Hippo im Jahr 393 und darauf das dritte zu Carthago im
hr 397 zählen zuerſt, jenes can. 56., dieſes can. 47., die
pokryphen ausdrücklich inter ſcripturas canonicas. Seit der
eit wurde dies im Occident, ſonderlich zuerſt bey den afrikani-
hen Vätern, immer allgemeiner. Aber mehrere der gelehrtern
Ltern Lehrer in der lateiniſchen Kirche unterſchieden die apokryphi-
hen Schriften doch immer ſehr ſorgfältig von den canoniſchen;
mentlich Hieronymus im Prologo galeato, der ſie zur Er-
uung gebraucht und geleſen wiſſen will, nicht aber zum Beweis der
laubenslehre. Man nannte daher auch die eigentlichen altteſta-
entlichen Schriften libros canonicos und die apokryphiſchen
eccleſiaſticos, z. B. Ruffinus in expoſ. ſymb. apoſtol.
ndeſſen wurden dieſe Bücher hernach doch in der römiſchen
irche, aus Unkunde der Sache, den canoniſchen Schriften
leich geachtet und Beweisſtellen daraus genommen; zumal da
an Stellen darin fand, die verſchiedene eigenthümliche Lehren
r römiſchen Kirche begünſtigten, z. B. Fürbitte für die Todten,
Macc. 12, 43. — 45. Daher wurden ſie auf dem tridenti-
iſchen Concil, im ſechzehnten Jahrhundert, mit zu den cano-
ſchen Büchern des alten Teſtaments gerechnet. Allein die unbe-
ngnern und einſichtsvollern Theologen der römiſchen Kirche haben
nen doch keinen völlig gleichen Werth mit den übrigen Schrif-
n des alten Teſtaments beygelegt und ſich dabey mit der Diſtinction
protocanonicos und deuterocanonicos V. T.
holfen. Zur letztern Klaſſe zählten ſie dieſe Apocrypha.

§. 5.

eber den Canon des neuen Teſtaments, oder die Sammlung der Bücher des neuen Teſtaments in ein Ganzes.

I. Entſtehungsart dieſer Sammlung. Da die Juden
ne Sammlung ihrer Religionsbücher hatten, die auch von den
ſten Chriſten gebraucht und angenommen wurde, ſo war es ſchon
halb natürlich, daß auch dieſe ſich bewogen fanden, eine
hnliche Sammlung ihrer Religionsbücher zu veranſtalten. Dies
urde bald um ſo mehr Bedürfniß, da unter den Chriſten ſo viele
mächte Schriften herumgingen, und auch in vielen Gemeinen ge-
raucht und vorgeleſen wurden, die man den Apoſteln zuſchrieb.
enn ſogar ſchon bey Lebzeiten der Apoſtel wurden ihnen von
betrügern Schriften untergeſchoben, 2 Theſſ. 2, 2., vergl. 3, 17.
as Gefühl des Bedürfniſſes nöthigte alſo ſchon in jenen frühen
eiten die Chriſten, auf Veranſtaltung einer ſolchen Sammlung der
ücher in ein geſchloſſenes Ganzes zu denken, und dies zum Vortheil

für

für die ganze christliche Nachwelt, die sonst ein sehr unsicheres
verunstaltetes Christenthum gehabt haben würde. (S. Einlei
§. 7. zu Ende.) Es wurden also in diese Sammlung nur diejen
Schriften aufgenommen, die man als ächte Werke der Apostel
ersten Schüler Christi anerkannte, obgleich viele von den an
Büchern darum noch immer canonici in der ältesten kirchl
Bedeutung blieben und in den christlichen Gemeinen auch gebra
und vorgelesen wurden. Denn die ältern Väter sagen deutlich,
zu den ἀναγινωσκομενοις mehrere gehörten, die nicht ἐνδιαθ
(ἐγκριτομενοι) wären, z. B. Eusebius, (III, 3.) So wurden
Brief des Barnabas, der Hirt des Hermas, die Predigt des Pe
in Aegypten gebraucht, und noch im fünften Jahrhundert in P
stina die Offenbarung des Petrus vorgelesen. — Von der ei
lichen Entstehungsart aber und den ersten Sammlern h
wir keine ganz zusammenhängende historische Nachrichten, wor
uns überhaupt in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte
fehlt; doch wissen wir hier etwas mehr, als von den Büchern
alten Testaments und genug zur beruhigenden Ueberzeugung.
Um von der Zuverlässigkeit und Aechtheit dieser Samm
desto gewisser zu seyn, hat man ehedem gewöhnlich angenom
daß irgend ein inspirirter Mann die ganze Sammlung
gemacht oder doch genehmigt habe; und weil nun Johan
unter allen Aposteln am längsten lebte, so sind die meisten au
gefallen, gerade wie die Juden beym alten Testament auf Es
Etwas Wahres und etwas Falsches. Wenn die Rede von der g
zen Sammlung ist, so ist kein sicherer historischer Grund
Man muß nämlich die beiden Hauptheile dieser Sammlung hier
terscheiden, das εναγγελιον und den αποστολος. 1) In Absicht
drey ersten Evangelien wurde schon in der frühesten christl
Kirche behauptet, daß Johannes sie gekannt, bestätigt und
sein Evangelium die in jenen enthaltene Geschichte Jesu ergänzt
vervollständigt habe. [Eusebius III, 24.] Diese Behaupt
wird auch durch den Augenschein offenbar als wahr gerechtfer
[Michaelis, Herder, Storr.] Denn was die übrigen Ev
gelisten schon ausführlich haben, das übergeht er, auch die wich
Begebenheiten, die Taufe Jesu, die Einsetzung des Abendmahls
die Himmelfahrt; oder berührt solches nur in der Kürze des Z
menhanges wegen. Dagegen hat er wieder vieles, was die an
nicht haben, liefert Nachträge und Erläuterungen, z. B. bey
Geschichte des letzten Passa's, was vor und nach dem Abend
vorgegangen und geredet ist. So ist es auch besonders in der
dens- und Auferstehungsgeschichte. Also die drey e
Evangelien kann man als gekannt und genehmigt durch Joh
nes ansehen; und es war natürlich, daß man nun in der christli
Kirche diese drey ferner gebrauchte und das Evangelium Joha

damit verband. Aber 2) daß Johannes auch die übrigen Schriften dieſer Sammlung (den ἀποστολος) als ein geſchloſſenes Ganzes genehmigt und feſtgeſetzt habe, kann weder aus alten Zeugniſſen noch andern Gründen dargethan werden. Es iſt ſogar vieles offenbar dagegen. So iſt es z. B. ganz unbegreiflich, wie man ſelbſt in der aſiatiſchen Kirche, wo Johannes lebte, an der Aechtheit mehrerer einzelnen Schriften dieſer Sammlung hätte zweifeln können, z. B. 2 und 3 Joh., Offenbarung Joh., da durch Johannis Entſcheidung über den Canon die Sache gleich ausgemacht geweſen wäre, wenn er die Sammlung als geſchloſſenes Ganzes feſtgeſetzt hätte. — Wenn wir der vorhandenen hiſtoriſchen Spur nachgehen, ſo zeigt ſich deutlich, daß die Sammlung nicht auf einmal, ſondern nach und nach entſtanden und vollſtändig geworden iſt. Man theilte die ganze Sammlung in zwey Abſchnitte: το εὐαγγελιον und ὁ ἀποστολος oder το ἀποστολικον. (1.) Was die Evangelien betrifft, unterſchied man ſchon in den früheſten Zeiten zwiſchen ächten und unächten, und Juſtin der Märtyrer erwähnt die Evangelien ſchon deutlich als apoſtoliſche Schriften. Irenäus führt (III. 11.) Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes als die ihm bekannten vier Evangelien an, und eben ſo Clemens von Alexandrien und Tertullian. [S. Storr S. 12.] Tatianus gegen Ende des zweyten und Ammonius im Anfange des dritten Jahrhunderts verfertigten ſchon Harmonien der vier Evangelien, und Origenes commentirte ausführlich über Matthäus und Johannes. — Die Sammlung derſelben iſt alſo im zweyten Jahrhundert ſchon geweſen, und hatte im dritten und vierten Jahrhundert ſchon allgemeine Gültigkeit in der Kirche. Da die Geſchichte Jeſu in den frühern Zeiten immer als Grundlage der chriſtlichen Lehre betrachtet und bey Verbreitung des Evangeliums ſtets zum Grunde gelegt wurde, (Joh. 20, 31.), ſo ſetzte man die Nachrichten von Jeſu Denkwürdigkeiten voran in der Sammlung, wie auch das alte Teſtament mit hiſtoriſchen Büchern anfing, vornehmlich mit den Moſaiſchen Schriften, die als Grundlage der Moſaiſchen Verfaſſung betrachtet wurden. (2.) Von den Briefen hatte man auch ſchon frühzeitig eine Sammlung angefangen, die aber nach und nach immer vollſtändiger wurde; doch ſcheint die von den Evangelien die älteſte zu ſeyn. Indeß muß jene doch ſchon bald nach dem Anfang des zweyten Jahrhunderts da geweſen ſeyn; denn Ignatius in ep. ad Philadelph. cap. 5. redet ſchon von Evangelien und apoſtoliſchen Schriften. Zuerſt wurden die apoſtoliſchen Briefe an die Gemeinen geſchickt, für die ſie zunächſt geſchrieben waren. Dieſe communicirten ſie entweder im Original oder in Abſchriften an andere Gemeinen, mit denen ſie in Verbindung ſtanden. (Col. 4, 16.) Jede Gemeine ſammelte nun ſo viel davon erhalten konnte, und aus ſolchen kleinern Anfängen unvoll-

unvollſtändiger Sammlungen erwuchs endlich die unſrige. W ſcheinlich hat irgend ein berühmter Lehrer oder eine angeſe einzelne Kirche, in der man die Briefe am vollſtändigſten h dieſe Sammlung im zweyten Jahrhundert zuerſt veranſta deren Vorgange und Anſehn dann andere folgten. Von welc Ort aber die Sammlung eigentlich ausgegangen? weiß man ni Mill meint, von Rom aus; aber es iſt ungewiß.

In dem ἀποστολικον ſtanden anfänglich nur die drey Pauliniſchen Briefe, und der erſte Brief des Petrus und Joham die auch von den älteſten Vätern eigentlich nur unter die ἐνδια θηκους gezählt wurden, weil man nämlich anfangs bloß die beka teſten und die von allen ganz unbezweifelten aufnehmen wo Nach und nach nahm man denn auch die ἀντιλεγομενα mit in Sammlung auf. Schon im dritten Jahrhundert, zu Origen Zeiten, ſtanden in den meiſten Exemplaren dieſer Sammlung die Bücher, welche jetzt darin ſtehn, auch die ἀντιλεγομενα, aus dem Verzeichniß des Origenes bey Euſebius (VI, 2 und des Euſebius ſelbſt (III, 25.) erhellt, wo er ſich auf ἐκκ σιαστικην παραδοσιν beruft und die Apokryphen von den ἐνδια θηκοις ausſchließt. [S. Griesbach hiſt. Epp. Paull. Je 1777. 4.] Die Verzeichniſſe des Cyrill von Jeruſalem Gregor von Nazianz ſtimmen auch damit überein, außer jener die Offenbarung Johannis wegläßt, und dieſer ſie als zweifelt aufführt.

II. Von den Grundſätzen, nach welchen man bey der Sam lung dieſer Bücher verfuhr, und von dem Anſehn dieſer Sam lung. — Die Grundſätze lernen wir aus den Schriften der älte Väter kennen. 1) Man machte ſich zum Geſetz, nur ſolche Bü die wirklich von Apoſteln, oder doch von den nächſten Gehü derſelben im Lehramte, erweislich herrührten, darein aufzunehm Man erkannte daher nur diejenigen für ἐνδιαθηκους, die glaubw dige Zeugniſſe aus den früheſten Zeiten für ſich hatten. Aus ſem Grunde verwarfen z. B. Origenes und Euſebius die Petri, Thomae u. ſ. f. 2) Man ſah auch dabey auf den In dieſer Bücher. Ein Buch, das mit den Grundſätzen der Lehre Verfaſſung der apoſtoliſchen Kirche nicht übereinſtimmte, wurde von ausgeſchloſſen, weil es als offenbar unächt verwerflich Denn man hatte den Apoſteln von Anfang an viele Schriften in der Abſicht angedichtet, um gewiſſe Irrthümer dadurch zu bes ſtigen und in Umlauf zu bringen. 3) Man richtete ſich auch bi bisweilen nach dem Gebrauch und der Gewohnheit anderer Kir denen man zutrauen konnte, daß ſie guten und ſichern Nachric folgten und nicht leichtgläubig und ohne Prüfung zu Werke gega wären. So ſagt Hieronymus (Catal. ſcript. eccleſ.)

Brief Judä: es hätten ihn zwar einige bezweifelt und verworfen, der auctoritatem iam vetuſtate et uſu meruit. Hieraus läßt ſich nun leicht auf die Frage antworten: „Wovon das kanoniſche Anſehn der Bücher des neuen Teſtaments eigentlich abhängt?“ Es hängt nämlich allerdings zunächſt von dem Urtheil der älten chriſtlichen Lehrer und Gemeinen ab, (wie bey den griechiſchen Claſſikern von dem Urtheil der alexandriniſchen Grammatiker,) die aber nicht willkührlich bey Unterſuchung dieſer Bücher verfuhren, ſondern nach Gründen prüften. Es iſt in der alten chriſtlichen Kirche niemals durch ein öffentliches und allgemeines Geſetz feſtgeſetzt worden, daß alle und jedes dieſer Bücher des neuen Teſtaments keine weitere Prüfung und Unterſuchung angenommen werden müßten. Die Unterſuchung darüber iſt unter Gelehrten immer frey geweſen und muß es auch bleiben, denn man ſoll durch Gründe ſich überzeugen. Wir ſollen alſo 1) den Zeugniſſen der Alten, es mögen nun Zeugniſſe einzelner Kirchen oder Glieder derſelben ſeyn, nicht blindlings glauben, aber ſie auch nicht blindlings verwerfen, ſondern ihre Gründe prüfen und dann unſerer gewiſſenhaften Ueberzeugung folgen. 2) Es iſt auch über einige dieſer in unſerer Sammlung ſtehenden Schriften des neuen Teſtaments ſchon in alten Zeiten Streit geführt, (ἀντιλεγόμενα,) und das Urtheil darüber iſt nicht in der alten rechtgläubigen Kirche verſchieden geweſen. Man findet zwar geſetzliche Beſtimmungen der canoniſchen Bücher des neuen Teſtaments, die alle fernere Unterſuchung abzuſchneiden ſcheinen zu mißbilligen ſcheinen, als in den canonibus apoſtolicis die auch aber eine unächte Schrift. Ferner auf der laodiceniſchen Kirchenverſammlung, (ungefähr ums Jahr 360,) can. 60., wo nur die Offenbarung Johannis wegbleibt. Allein dieſe Kirchenverſammlung wurde nur von wenigen Biſchöfen beſchickt, und die Schlüſſe derſelben ſind von andern Kirchen nicht angenommen worden; überdies iſt can. 60. wahrſcheinlich unterſchoben. [S. Spittler's kritiſche Unterſuchung des ſechzigſten ſogenannten Canons, Bremen 1777. 8.] Die Concilien zu Hippo im J. 393 und zu Carthago im J. 397, welche auch einen ſolchen Catalog verfertigten, waren auch bloße Particularconcilien. In der lateiniſchen Kirche hat man zwar hernach mehrmals verſchiedenes darüber beſtimmt, aber es hat doch keine Geſetzkraft allgemein erhalten, bis endlich auf der tridentiniſchen Kirchenverſammlung, im ſechzehnten Jahrhundert, ein Verzeichniß für die römiſche Kirche feſtgeſetzt wurde. In der proteſtantiſchen Kirche aber hat man dieſe Dekrete, welche die fernern Unterſuchungen darüber ausſchließen oder verbieten, nicht anerkannt. Daher auch Luther es ſich erlaubt hielt, die Offenbarung Johannis zu bezweifeln, auch den Brief Jacobi, worin ihm mehrere Theologen des ſechzehnten Jahrhunderts folgten; ſo wie auch andere ἀντιλεγόμενα bald von

dieſem, bald von jenem proteſtantiſchen Theologen bezweifelt ſ
Es wollen daher auch ſelbſt verſchiedene lutheriſche Theologen
ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts aus den ἀντιλεγομεν
keine dicta probantia hernehmen, als Selneccer, Hafe
reffer, Hunnius u. a., ſpäter auch Storr.

Anm. 1. Geſetzt nun, jene ἀντιλεγομενα wären nicht ächt, und
könnten uns nicht mit Sicherheit in der chriſtlichen Lehre auf ſie berufen,
würde dadurch nicht eine einzige Lehre verloren gehen oder abgeändert
den. Denn in den unbezweifelten iſt ſchon alles enthalten, was zur voll
digen Kenntniß der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre dient.

Anm. 2. Wenn man auf die Gründe ſieht, durch welche einige
bewogen wurden, die ἀντιλεγομενα zu bezweifeln, ſo ſieht man klar,
es mehr innere und dogmatiſche, als hiſtoriſche Gründe waren, (wie
Luther,) und keiner derſelben iſt nach meiner Einſicht ſo wichtig,
darum auch nur eine einzige dieſer Schriften als ungewiß oder zweifel
anzuſehen wäre; ſelbſt die Offenbarung nicht, wie auch jetzt die me
anerkennen. Ich werde daher auch in Anführung der Stellen jenen
ſchied nicht machen.

[Schriften: Gerh. de Maſtricht, Canon SS. secu
dum ſeriem ſeculor. N. T. collectus et notis illuſtratus. J
1725. (Urtheile der Väter und Verzeichniſſe vom Canon aus ih
Schriften und aus den Concilienſchlüſſen.) — Stoſch
libror. V. T. canone. Frankf. a. d. O. 1755. 8. — Semler
Abhandlungen von freyer Unterſuchung des Canon. 4 Theile. H
1771—75. 8. — Weber's Beyträge zur Geſchichte des neute
mentlichen Canons. Tübingen 1791. — (Corrodi) Verſuch e
Beleuchtung der Geſchichte des jüdiſchen und chriſtlichen Bibelcanon
2 Bände. Halle 1792. — Mehrere Schriften ſiehe bey Jahn
in den Storriſch-Flatte'ſchen Lehrbuche.]

§. 6.

Ueber die unverfälſchte Richtigkeit und Vollſtändig keit (integritas) der Schriften des alten und neuen Teſtaments.

Zur Integrität gehört zweyerley: 1) daß keins von d
Büchern fehlt, die ehedem in der Sammlung der Schriften
alten und neuen Teſtaments geſtanden haben, (integritas totalis
2) daß auch die jetzt noch vorhandenen Schriften ſo beſchaffen ſi
nach allen ihren Theilen, daß der Zweck, warum ſie geſchrieben ſi
noch jetzt erreicht wird, (integritas partium ſ. partialis).

I. Was die integritas totalis betrifft, ſo wäre
kein weſentlicher Verluſt, wenn auch einige von denen Schrifte
die ehedem in dieſer Sammlung geſtanden hätten, verloren gega

gen wären. Denn wenn nur die jetzt noch übrigen dazu hinreichen, die israelitische und christliche Lehre und Verfassung daraus vollständig kennen zu lernen, so ist der Zweck vollkommen erreicht. Aber es läßt sich auch nicht darthun, daß jemals mehr jüdische oder christliche Schriften in diesen beiden Sammlungen befindlich gewesen sind. Uebrigens ist es gewiß, daß die Apostel und Propheten unter den Israeliten noch manche andere Aufsätze geschrieben haben, die nicht auf unsere Zeiten gekommen sind. Und wenn man unsern Büchern neuen und alten Testaments Inspiration zugesteht, so wird man sie auch jenen zugestehen müssen, wenn sie gleich nicht in diese beiden Sammlungen mit aufgenommen, und also verloren gegangen sind. Bey den mündlichen Vorträgen Jesu und der Apostel fand ja auch Inspiration statt; und dennoch sind so viele derselben ganz verloren gegangen, und wir haben von den wenigen schriftlich aufgezeichneten oft eigentlich nur den Hauptinhalt im Auszug noch übrig. Also konnte es Gott auch geschehen lassen, daß inspirirte Bücher nicht mit in diese Sammlung kamen, und für die Nachkommen verloren gingen. Daß aber dergleichen verlorne Schriften jemals ἐνδιαθηκοι gewesen wären, kann nicht erwiesen werden. Aus den Briefen Pauli ersieht man z. B., daß er wenigstens noch einen Brief an die Corinther geschrieben hat, den wir nicht mehr haben. Zu Lucas Zeit gab es noch mehrere Lebensbeschreibungen Jesu, C. 1, 1 — 4. (πολλοι). Die historischen Bücher des alten Testaments sind kurze Auszüge aus größern historischen Werken, die darin auch oft citirt werden und die verloren sind. So hatte man mehrere Liedersammlungen, (סֵפֶר הַיָּשָׁר, Josua 10, 13. ꝛc.), Schriften der Propheten Gad, Nathan, Semaja, Jehu, die nicht mehr vorhanden sind, aber alle in den Büchern der Chronik angeführt werden. Allein alle diese haben nie in der Sammlung des alten und neuen Testaments gestanden. [Vergl. Jahn's Einleitung.]

II. Von der integritas partium. Die Integrität des Buches besteht keinesweges darin, daß keine Varianten und falsche Lesarten im Texte desselben befindlich wären, denn diese hätten bey so alten und so oft abgeschriebenen Büchern nicht anders als durch ein Wunder verhütet werden können; sondern sie ist eigentlich darein zu setzen, daß der Text so beschaffen sey, daß der Zweck dieser Bücher, wozu sie bestimmt sind, noch vollkommen erreicht wird. Es bezieht sich also die Lehre von der Integrität der Bibel nicht auf einzelne Buchstaben, Wörter und Ausdrücke, sondern sie besteht eigentlich in der unverfälschten Richtigkeit und Gewißheit des Inhalts der Bibel, besonders der darin vorgetragenen Lehren. — Die Anzahl der Varianten im neuen Testamente belief sich schon zu Wetstein's Zeiten nach einem Ueberschlage auf 60,000,

und im alten Teſtamente iſt ſie noch größer. Allein durch alle die Varianten iſt keine einzige von den in der heiligen Schrift vorgetragenen Hauptlehren verloren gegangen oder abgeändert worden, auch nicht einmal eine einzige wichtige Geſchichte dadurch entſtellt oder in Hauptſachen verändert worden. Einzelne Lehren haben dadurch Beweisſtellen verloren, z. B. 1 Joh. 5, 7.; aber es bleiben immer noch genug andere übrig. Die Lehre ſelbſt alſo verliert nichts dabei. Auch betreffen die meiſten wichtigſten und den Sinn am ſtärkſten ändernden Varianten nicht einmal Lehren und Glaubensſachen, ſondern andere gleichgültigere Gegenſtände, z. B. geringfügige hiſtoriſche und andere Nebendinge. Man kann daher auch ohne Bedenken die Behauptung zulaſſen, daß in einzelnen wenigen Stellen die wahre Lesart verloren gegangen ſeyn könne und jetzt nicht wieder herzuſtellen ſey. Denn die Integrität verliert dadurch nichts.

Beweis, daß die bibliſchen Bücher nicht ſo verfälſcht ſind, daß der Zweck derſelben nicht mehr erreicht werden könnte:

1) Vom neuen Teſtamente. Es iſt ein richtiger Satz, daß eine allgemeine abſichtliche Verfälſchung des Textes in allen Handſchriften nicht möglich geweſen iſt. Die Verfälſchungen müßten entweder von der herrſchenden Kirchenpartey, oder von den Sekten (catholicis oder haereticis) in den drey erſten Jahrhunderten herrühren. Aber unter den catholicis ſtand damals keiner in ſolchem Anſehn, daß man ſeine Verfälſchung überall würde angenommen haben. Es war auch die Eiferſucht unter den einzelnen Gemeinen und Lehrern viel zu groß, und der Gebrauch dieſer Bücher unter ihnen viel zu ſtark, als daß dergleichen Verfälſchung möglich geweſen wäre. Es wurden die Bücher öffentlich vorgeleſen, und jedem Chriſten war daher ihr Hauptinhalt und die Hauptlehren (welche die Verfälſchung immer am meiſten trifft,) bekannt. Auch hat man unter den vielen Handſchriften des griechiſchen Textes ſchon mehrere Ueberſetzungen, deren Text in den Hauptſachen noch richtig mit unſerm jetzigen übereinſtimmt. — Unter den Häretikern gab es zwar einige, die den Text des neuen Teſtaments vorſätzlich änderten und verfälſchten. Allein ihre Verfälſchungen wurden von den übrigen Gemeinen ſogleich entdeckt und verworfen, z. B. die des Marcion. Dieſe Häretiker erklären auch ſelbſt geradezu, daß ſie dieſe Aenderungen machten, ohne zu behaupten, daß die Apoſtel ſo geſchrieben hätten, wie ſie es änderten.

2) Vom alten Teſtamente. In der Lehre von der Integrität des altteſtamentlichen Textes iſt man ehedem viel weiter gegangen, als beym neuen Teſtamente. Man folgte hierin den übertriebenen Behauptungen und Erzählungen der ſpätern Juden von den Bemühungen, die ihre Vorfahren und ſonderlich die Maſoreth angewendet hätten, den Text ungeändert zu erhalten, ſo daß

ein einziger Fehler und falsche Lesart in den hebräischen Originaltext
ch habe einschleichen können. Dies dehnten sie bis auf Accente und
Vokalpunkte aus. Diese jüdischen Behauptungen und fabelhaften
rzählungen nahmen Joh. Buxtorf, Vater und Sohn, (Profes-
n der hebräischen Sprache zu Basel,) gegen die Mitte und das Ende
s siebzehnten Jahrhunderts in Schutz, und vertheidigten sie mit
m größten Eifer. Sie wurde auch, sonderlich durch das Ansehn
ieser Männer und ihrer Schüler, unter den schweizerischen Theo-
gen des siebzehnten und Anfanges des achtzehnten Jahrhunderts,
d selbst in der lutherischen Kirche, um diese Zeit, sehr allgemein,
d in der Schweiz sogar in die formulam conſenſus helvetici,
s zur kirchlichen Rechtgläubigkeit erforderlich, mit aufgenommen.
llein (1.) wenn es auch wäre, daß unsere jetzigen Manuscripte
irklich so genau mit einander übereinstimmten, so würde doch
durch nicht bewiesen seyn, daß dieser in allen jetzigen Manu-
cripten so einstimmige Text darum auch überall der richtige sey.
enn alle unsere jetzigen hebräischen Handschriften folgen einer
ecension, nämlich der Masorethischen. Es würde also bloß
weisen, daß diese Recension keine Veränderung erlitten habe.
er (2.) seitdem man angefangen hat, die Handschriften genauer
vergleichen, hat sich das Gegentheil davon gezeigt. Auch diese
ndschriften weichen sehr von einander ab, und sind voll Varian-
, wie aus den großen Variantensammlungen des Kennikot und
Rossi augenscheinlich ist. (3.) In den alten hebräischen Hand-
riften, welche die alten Uebersetzer, z. B. die LXX, gebrauchten,
r vollends die Verschiedenheit noch größer, und sie folgten zum
eil einer ganz andern Recension des hebräischen Textes. Wenn
r auch wirklich in einzelnen Büchern oder Stellen des alten Te-
ments grobe Verfälschungen angetroffen würden, so würden diese
h der christlichen Lehre selbst nicht schaden, weil das alte Testament
keiner so genauen und nothwendigen Verbindung damit steht, daß
ie mit jedem einzelnen Buche oder Stelle des alten Testaments
en oder fallen müßte. Allein es ist auch hier derselbe Fall, wie
m neuen Testamente. Durch alle die vielen Varianten im alten
tamente ist wirklich nicht eine einzige Lehre desselben verloren
angen oder nur ungewiß gemacht worden, und man kann auch
t darthun, daß eine einzige um der Lehre willen vorsätzlich ge-
chte Verfälschung in den Text desselben aufgenommen sey. Selbst
samaritanische Text der fünf Bücher Mose, (des Haupt-
bs unter den Religionsschriften der Israeliten,) ist in den Haupt-
en, und was die Lehre betrifft, mit unserm hebräischen Text
z einstimmig.

[Vergl. Rich. Simon hist. critique du V. T. Rotter-
a 1685. 4. — Capelli crit. sacra. Paris 1650. — die
Schriften

Schriften von Kennicot und de Roſſi, und Eichhorn's Einleitung ins alte Teſtament, Th. I. Cap. II. — Lichtenſtein's Paralipomena critica circa textum Vet. Teſt. Helmſt. 1799. 4. — Jahn's Einleitung.]

§. 7.

Von der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Jeſu und ſeiner Apoſtel.

Ehe die Göttlichkeit oder der göttliche Urſprung der chriſtlichen Religionsbücher des neuen Teſtaments unterſucht werden kann, muß erſt von der Wahrheit und Göttlichkeit der darin enthaltenen Lehren gehandelt werden.

Die Hauptbeweiſe, welche von Jeſu ſelbſt und ſeinen Apoſteln dafür angeführt werden, ſind folgende:

I. Jeſus ſelbſt nannte ſich oft einen unmittelbaren göttlichen Geſandten, und er verſichert, daß er ſeine Lehre auf ausdrücklichen Befehl Gottes und als ſein Bevollmächtigter vortrage. Matthäus 26, 63. Johannes 5, 43. C. 16, 27. 28. und öfter. Dieſe ſo oft wiederholte Verſicherung Jeſu iſt allerdings, ſchon für ſich genommen, von großem Gewicht. Es haben zwar viele Betrüger und Schwärmer eben das verſichert; aber die Beſchaffenheit ſeines Charakters und ganzen Betragens war von der Art, daß man ihn weder für einen gutmüthigen Schwärmer, noch für einen boshaften Betrüger halten konnte. Von dem allen, was man bey Betrügern und bey groben oder feinen Schwärmern antrifft, findet ſich bey ihm das Gegentheil. Er hat auch keine von den Künſten, die dem Betrüger eigen ſind, je geübt. Er beruft ſich unbefangen und dreiſt darauf in Gegenwart ſeiner Feinde, und fordert ſie auf, ihn einer Unredlichkeit zu überführen, wenn ſie es könnten, Joh. 8, 46. f.

Mit großer Sorgfalt hat dies ausgeführt Storr doctr. Chriſt. p. 28. — 54., und (D. Hensler) Die Wahrheit und Göttlichkeit der chriſtlichen Religion in der Kürze dargeſtellt, (p. 26. — 32.). Hamburg 1803. 8.

II. Die innere Vortrefflichkeit, Richtigkeit und Wohlthätigkeit ſeiner Lehre. Dieſen Beweis nennt man argumentum internum pro veritate et divinitate religionis Chriſtianae. Chriſtus bezieht ſich ſelbſt darauf Joh. 7, 17., und die Apoſtel, und die alten Apologeten, Juſtin, Athenagoras, Tertullian und Clemens von Alexandrien, haben ihn gleichfalls angewandt. Er iſt einleuchtend und wird auch jetzt von den mehreſten zugeſtanden, daß ſeine Religionslehre von keiner im Alterthume an Reinheit, Einfachheit und praktiſcher Anwendbarkeit übertroffen worden. Kon-

Aller der alten und neuern Weisen und Sittenlehrer hat das im Ganzen geleistet und ausgerichtet, was durch ihn geschehen ist, keiner so heilsame Lehren vorgetragen, d. i. Lehren, die so wohlthätig zur Beruhigung und Besserung des menschlichen Herzens wirkten, wie die seinigen. Dies kann jeden seine eigne Erfahrung lehren, wenn er diese Lehren so anwendet, wie es der Vorschrift Christi gemäß ist. (S. Einleit. §. 3. besonders zu Ende.) — Eine Religionslehre und Anstalt, die dies leistet, und die von keinem Menschen vorher so vorgetragen war, verdient allerdings den Namen einer göttlichen, und sie muß durch dieses alles auch dem Naturalisten wichtig und achtbar werden. Allein der Beweis, daß diese Lehre unmittelbar von Gott geoffenbart sey, läßt sich aus dem Inhalte der christlichen Lehre allein genommen doch nicht auf eine völlig evidente Art führen. Denn aus der Nützlichkeit und Wohlthätigkeit der Lehre folgt eigentlich zunächst nur die Gottes würdigkeit derselben, aber noch nicht das Factum, daß sie von Gott unmittelbar geoffenbart sey; dies kann, da es Thatsache ist, nur durch andere Thatsachen beglaubigt werden. (S. Einleit. §. 8. Num. II. Anm. 2.) Daher kommt es nun, daß die, welche keine unmittelbare göttliche Offenbarung gelten lassen, und daher auch keine Beweise dafür aus Thatsachen (Wunder) zugeben, nur allein diesen Beweis geführt wissen wollen. Allein daß dies nicht hinlänglich sey, und warum nicht, s. Einleit. §. 7. Num. I. zu Ende. Ohnerachtet nun also dieser Beweis aus der innern Vortrefflichkeit für sich allein den unmittelbaren göttlichen Ursprung der christlichen Lehre nicht ganz evident ins Licht setzt, so ist er doch von großer Wichtigkeit. 1) Die Ueberzeugung von dem innern Werth und der Vortrefflichkeit der Lehre Jesu leistet dem unbefangenen Untersucher bey gewissenhafter Prüfung der sämmtlichen übrigen Beweise wichtige Dienste; sie bereitet ihn dazu vor, und macht ihn geneigt, den Zeugnissen und Versicherungen Jesu, der diese vortreffliche Lehre vortrug und ihr in allen Stücken gemäß handelte, zu glauben. Jesus versichert, seine Lehre sey unmittelbaren göttlichen Ursprungs, (Num. I.). Findet sich nun, daß seine Lehre das leistet, was man von einer solchen Lehre mit Recht erwarten kann, und ist Jesu Charakter ein rein sittlicher Charakter, ist er weder Betrüger noch Schwärmer gewesen; so wird man dieser seiner Aussage Glauben beymessen, und sich für verpflichtet halten müssen, auch die Beweise und Thatsachen, womit er seine göttliche Sendung bestätigt hat, gelten zu lassen. 2) Die Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums aus der innern Vortrefflichkeit und Wohlthätigkeit desselben ist jedem praktischen Christen in hohem Grade wichtig, und seine ganze Werthschätzung der christlichen Lehre beruht auf den seligen Erfahrungen, die er hievon an seinem Herzen gemacht hat. Diese wirkt so

mächtig

mächtig bey ihm, daß alle theoretischen Zweifel dagegen nichts vermögen. Die Empfindungen, welche bey dem wahren Christen durch sorgfaltige Betrachtung, Anwendung und Ausübung der christlichen Lehre in seinem Herzen hervorgebracht werden, und die daher in ihm entstehende feste Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit dieser Lehre nennt man: testimonium spiritus sancti internum, d. h. die göttliche, von Gott gewirkte Belehrung und Ueberzeugung im Herzen von der Göttlichkeit der Lehre. Es ist eigentlich kein Schluß, sondern eine Empfindung, woraus ein Schluß für die Wahrheit gemacht wird. [S. M. p. 39. 40.] Der Ausdruck (μαρτυρια) ist aus der Stelle Röm. 8, 16. hergenommen, auch 1 Joh. 5, 6., im Gegensatz der Wunder, die man testimonia externa spiritus sancti nennt. Inneres Zeugniß des heiligen Geistes hießen die frommen Empfindungen und Gesinnungen, welche Gott oder der heilige Geist durch die christliche Lehre in uns erweckt, und welche Zeugnisse oder innere Beweise für uns sind, daß diese Lehre wahr und göttlich sey. Es hat damit allerdings seine Richtigkeit und es ist nichts dabey schwärmerisch. Diese Empfindung nämlich ist nicht eine unmittelbare wunderthätige göttliche Wirkung, sondern sie wird durch die erkannten und befolgten Wahrheiten bey uns gewirkt. Wir sind uns in unserm Innersten bewußt, daß wir, seitdem wir diese heilsamen Lehre von Herzen Beyfall gegeben und sie treu befolgt haben, ruhiger, glücklicher und stärker zur Vollbringung alles Guten sind, als vorher. Durch diese Erfahrung gelangen wir zu der Ueberzeugung, daß die christliche Lehre allein im Stande sey, uns zu beglücken, zu beruhigen und zu stärken, und daß sie folglich eine wahre und göttliche Lehre sey, und daß wir die Versicherungen Jesu und seiner Apostel glauben müssen, die sie für eine göttliche erklären, da wir bey keiner andern alle diese Eigenschaften zusammen vereinigt finden und keine je mit solcher Kraft auf unser Herz wirkt. Auf diesen Erfahrungsbeweis dringt aber Christus, Joh. 7., 15. — 17. vergl. 8, 47., und eben so die Apostel, 1 Thess. 2, 13. 2 Cor. 3, 1 — 4. Apostelgesch. 2, 14 — 36., und aus Jesu Reden noch Matth. 7, 28. 29. Luc. 24, 32. Wenn man es so erklärt, so ist es sehr vernunft- und erfahrungsmäßig, und jeder, der auf den Namen eines wahren Christen Anspruch machen will, muß diese Erfahrung gemacht haben. (Vergl. §. 124. II.) — [Nöffelt diss. inaug. de interno testimonio spir. s. Halle 1767. und Gehe (Superint. zu Oschatz) diss. inaug. de argumento, quod pro divinitate rel. Christ. ab experientia ducitur. Göttingen 1796. S. M. p. 40.]

III. Der Beweis aus den Wundern. [M. p. 26. 27.] Es soll hier keine philosophisch-theologische Theorie davon aufgestellt werden;

erden; davon kann erst im Artikel von der Vorsehung gehandelt erden, wo auch die philosophischen Zweifelsgründe zu bemerken id, (§. 72.). Hier nur, was die bibliſchen Lehrer alten und uen Testaments und Jesus selbst davon lehren, und von welchen esichtspuncten sie dabey ausgehen, nebst einigen erläuternden emerkungen.

1) Die biblischen Benennungen der Wunder, die auch n Jesu selbst gebraucht werden, sind: גְּבוּרוֹת, גְּבוּרוֹת, bey den XX und im neuen Testamente δυναμις, δυναμεις, weil sie Beeise der göttlichen Macht sind; פֶּלֶא, θαυμασια, θαυμα, s Außerordentliche, was in Verwunderung setzt; מוֹפֵת, prodigia, rienta, τερας, τερατα, das Ungeheure, welches das Gefühl er überschwenglichen Macht erregt; אוֹת, σημεια, sofern sie chen, Beweise der mitwirkenden Gottheit sind, daher sie auch and Gottes, Finger Gottes hießen. — Die Wunder risti heißen auch oft bey den Evangelisten, besonders bey Johans s, ἐργα, auch Matth. 11, 2.; die göttliche Wunderkraft, rch welche sie geschehen, רוּחַ, רוּחַ קֹדֶשׁ, πνευμα, πνευμα αγιον, πνευμα ου, πνευμα.

2) Schon aus diesen biblischen Benennungen sieht man, daß e heilige Schrift die Wunder als Wirkungen Gottes darstellt, e in der uns bekannten Ordnung der Natur, die auch Gott zum heber hat, gewöhnlich nicht vorkommen und von uns aus derben nicht erklärt werden können, und daher eben Bewunderung d Erstaunen bey uns erregen. Zur Begründung der Vernunftreligion bedarf es keiner Wunder; wohl aber zur Beährung einer positiven, die sich als von Gott anders, als rch die Vernunft geoffenbart, ankündigt, wie die christliche, in elcher Jesus sich als den höchsten Gottesgesandten und Gottesfenbarer darstellt. Denn ihre eigenthümlichen Lehren sind aus r Natur der Dinge nicht erkennbar, sondern wir erfahren sie rch solche Personen, die behaupten, daß sie ihnen von Gott beannt gemacht wären. Sollen diese nun Glauben finden, so müssen e sich gehörig legitimiren können. Dies kann nicht durch Vernunftbeweise geschehen, dazu dienen Wunder. Gott ist es eigentch, der sie thut. Er ändert und zerstört dabey auch nicht ie Naturordnung, er wirkt auch nicht wider die Natur oder ie von ihm selbst gegebenen Naturgesetze; sondern er wirkt ur mehr durch die Natur, als gewöhnlich geschieht, und r wirkt es unter andern Umständen, als gewöhnlich geschieht. s kann dies aber, da Gott (ebenfalls nach der Bibellehre) nichts nnöthiges und unzweckmäßiges thut, nie anders geschehen, als ur aus sehr wichtigen Ursachen, und um wichtige Zwecke, beson-ers moralische, zu erreichen. Die Wunder erscheinen nun durch-

gängig

gängig in der heiligen Schrift als Beglaubigungsmitt
göttlicher Geſandten und ihre Ausſagen, ſie mögen nun
ſchriften oder Verheißungen, Drohungen oder was es ſonſt
enthalten. Es ſoll hier ſo geſchloſſen werden: Da die Wun
die ein Lehrer thut, nicht von dem Lehrer ſelbſt, aus eigner
geſchehen ſind und geſchehen können, (z. B. die Auferweckung
Todten), ſondern da ſie von Gott, dem Schöpfer und Herrn
Natur, der dies allein kann, durch dieſen Lehrer gewirkt
ſo erklärt Gott damit, daß dieſer Lehrer ſein Bevollmächtigter
daß er durch ihn rede und handle, und ihn zur Ausführung
Abſichten gebrauchen wolle; er beglaubigt ihn alſo dadurch, und
dadurch die Menſchen aufmerkſam machen, einem ſolchen
folgſam zu ſeyn, und ſeine Sendung und Lehre als göttlich
erkennen. Wahre Wunder ſind daher nach der Lehre der
gen Schrift ein ſicheres Beglaubigungsmittel der unmittelbar
göttlichen Sendung eines Lehrers. Jeder Lehrer, der dergleich
thut, ſoll als ein Geſandter oder Bevollmächtigter Gottes angeſ
werden, weil es ſich nicht denken laſſe, daß Gott, der Wahrh
tige, einen falſchen Lehrer, (er ſey nun ein Schwärmer oder
ſätzlicher Betrüger,) in den Stand ſetzen ſollte, wirkliche Wun
zu thun, indem ja Gott ſonſt ſelbſt dadurch Unwahrheiten
ſtützen und beglaubigen würde. Man kann daher immer, (
nach der Behauptung der heiligen Schrift, z. B. bey den vorg
lichen Wundern der falſchen Propheten im alten Teſtamente,)
ſichern Schluß machen, daß, wenn angebliche Wunder geſch
zur Beſtätigung ſolcher Lehren oder Ausſagen, die doch erw
lich falſch und nicht von Gott ſind, dieſe dann allemal Be
und Täuſchung ſind.

Nach dieſen Grundſätzen nun beweiſen Jeſus und die Apo
vor ihren Zeitgenoſſen aus ihren Wundern die Göttlichkeit ihr
Sendung und Lehren, (Matth. 11, 3. Joh. 14, 11.), [
Scripta var. arg. p. 187. ed. 2.], und viele von den Zeitgenoſ
Jeſu erkannten Jeſum auch um ſeiner Wunder willen für ein
Lehrer von Gott geſandt, (Joh. 3, 2. und 9, 30.—33.), welch
er auch ſelbſt billigt, (Matth. 11, 2.—6. 20.—24. Joh. 11, 41.
15, 24. Marc. 16, 17.), obgleich anderwärts er mit Recht
tadelt, daß die Juden nur immer Zeichen und Wunder ſehen wo
ten. Er giebt es auch ſelbſt ganz beſtimmt als den Zweck ſein
Wunder an; ſie ſollen Beweis ſeyn, (σημειον), daß er, als Menſ
nicht aus eigner Einſicht und Willkühr gelehrt habe, ſondern da
Gott, der Schöpfer und Herr des All's, durch ihn rede, daß ma
daher ſeine Belehrungen als Gottesbelehrungen (λογοι) annehm
und ſie darum, weil ſie von Gott kommen, als wahr annehm
und befolgen müſſe. (S. Joh. 3. 5. 6. 8. 12. 14. 16. Apoſtelgeſch
2, 22

, 22. C. 10, 38.) Immer gehen er und seine Apostel davon
is, daß es Gottes Absicht sey, durch die Wunder der Lehre,
r der Wunderthäter predigt, aufzuhelfen, ihr Eingang zu ver-
affen (συνεργεισθαι) und sie zu bestätigen (βεβαιουν), Marc. 16,
. Die Apostel beriefen sich aber (nach der Apostelgeschichte und
r Briefen) (1.) auf die an Jesu zu seiner Beglaubigung geschehe-
e Wunder, besonders auf seine Auferstehung; (2.) auf die von
n selbst verrichteten Wunder; und (3.) auf ihre eignen Wun-
. Es hat dieser Beweis auch eine große sinnliche Evidenz,
derlich für solche, die andere Gründe, die besonders aus der
nern Wahrheit und Vortrefflichkeit der Lehre hergenommen sind,
d deren Legitimation durch die Erfahrung, an den Herzen der
nschen, noch nicht fassen und gehörig beurtheilen können.

3) Was ist nun von diesem Beweis aus den Wundern jetzt halten? ist er noch jetzt brauchbar? In neuern Zeiten ist er n vielen als ganz untauglich verworfen worden, als von ousseau und sonderlich von Hume in seinem Versuch über e Wunderwerke, (in der deutschen Uebersetzung seiner ver- schten Schriften, Th. 4.), und von allen den neuern Theo- en, die zu der Partey der Naturgläubigen gehören. Hume be- uptete, daß jedes Wunder, wenn es auch durch noch so viel Zeug- e bekräftigt werde, dennoch immer ungleich mehr wider sich habe, d daß jedes Wunder der Vernunft und Erfahrung aller Zeiten derspreche. Darauf sammlet er alle mögliche Wundergeschichten, e die biblischen verdächtig zu machen, und sucht zu zeigen, daß e von den offenbar falschen Wundern, (z. B. des Fr. de Paris,) gleich mehr und stärkere Zeugnisse für sich hätten, als die biblischen. ch in den Lessing'schen Streitigkeiten ist über diesen Gegen- nd viel vorgekommen.

So viel ist gewiß, a) daß dieser Beweis eine stärkere, leichsam zwingendere Beweiskraft für den Augenzeugen hat, s für die, welche nicht selbst an Ort und Stelle das Wunder t angesehn haben, oder in spätern Zeiten leben; b) daß auch Christus und die Apostel ihre Wunder zuerst und zunächst für re Zeitgenossen bestimmten, die dergleichen Beweise erwarte- n und forderten, um die wahre Lehre desto schneller und kraft- oller auszubreiten, auf eine der Erwartung und Denkart des maligen Zeitalters gemäße Art. Es gehört also dieser Beweis llerdings in so fern unter die Zeitbeweise. Aber c) er gilt ineswegs bloß für die Zeitgenossen. Denn wer von der histo- ischen Richtigkeit der Wunder Christi überzeugt ist, muß iesen Beweis auch jetzt noch in seiner vollen Kraft gelten lassen. as nämlich ist Thorheit und unverzeihliche Anmaßung, a priori weisen zu wollen, daß es keine Wunder geben könne, und da-

von

mächtig bey ihm, daß alle theoretischen Zweifel dagegen nichts vermögen. Die Empfindungen, welche bey dem wahren Christen durch sorgfältige Betrachtung, Anwendung und Ausübung der christlichen Lehre in seinem Herzen hervorgebracht werden, und die daher bey ihm entstehende feste Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit dieser Lehre nennt man testimonium spiritus sancti internum, d. h. die göttliche, von Gott gewirkte Belehrung und Ueberzeugung im Herzen von der Göttlichkeit der Lehre. Es ist eigentlich kein Schluß, sondern eine Empfindung, woraus ein Schluß für die Wahrheit gemacht wird. [S. M. p. 39. 40.] Der Ausdruck (μαρτυρια) ist aus der Stelle Röm. 8, 16. hergenommen, auch 1 Joh. 5, 6., im Gegensatz der Wunder, die man testimonia externa spiritus sancti nennt. Inneres Zeugniß des heiligen Geistes hießen die frommen Empfindungen und Gesinnungen, welche Gott oder der heilige Geist durch die christliche Lehre in uns erweckt, und welche Zeugnisse oder innere Beweise für uns sind, daß diese Lehre wahr und göttlich sey. Es hat damit allerdings seine Richtigkeit und es ist nichts dabey schwärmerisch. Diese Empfindung nämlich ist nicht eine unmittelbare wunderthätige göttliche Wirkung, sondern sie wird durch die erkannten und befolgten Wahrheiten bey uns gewirkt. Wir sind es uns in unserm Innersten bewußt, daß wir, seitdem wir diese heilsamen Lehre von Herzen Beyfall gegeben und sie treu befolgt haben, ruhiger, glücklicher und stärker zur Vollbringung alles Guten sind, als vorher. Durch diese Erfahrung gelangen wir zu der Ueberzeugung, daß die christliche Lehre allein im Stande sey, uns zu beglücken, zu beruhigen und zu stärken, und daß sie folglich eine wahre und göttliche Lehre sey, und daß wir den Versicherungen Jesu und seiner Apostel glauben müssen, die sie für eine göttliche erklären, da wir bey keiner andern alle diese Eigenschaften zusammen vereinigt finden und keine je mit solcher Kraft auf unser Herz wirkt. Auf diesen Erfahrungsbeweis dringt aber Christus, Joh. 7., 15. — 17. vergl. 8, 47., und eben so die Apostel, 1 Thess. 2, 13. 2 Cor. 3, 1 — 4. Apostelgesch. 2, 14 — 36., und aus Jesu Reden noch Matth. 7, 28. 29. Luc. 24, 32. Wenn man es so erklärt, so ist es sehr vernunft- und erfahrungsmäßig, und jeder, der auf den Namen eines wahren Christen Anspruch machen will, muß diese Erfahrung gemacht haben (Vergl. §. 124. C.) — [Nösselt diss. inaug. de interno test. sp. s. Halle 1767. und Gehe (Superint. zu Oschatz) diss. inaug. de argumento, quod pro divinitate rel. Christ. ab experientia ducitur. Göttingen 1796. S. M. p. 40.]

III. Der Beweis aus den Wundern. [M. p. 26. 27.] Es soll hier keine philosophisch-theologische Theorie davon aufgestellt werden;

erden; davon kann erſt im Artikel von der Vorſehung gehandelt erden, wo auch die philoſophiſchen Zweifelsgründe zu bemerken d, (§. 72.). Hier nur, was die bibliſchen Lehrer alten und en Teſtaments und Jeſus ſelbſt davon lehren, und von welchen ſichtspuncten ſie dabey ausgehen, nebſt einigen erläuternden merkungen.

1) Die bibliſchen Benennungen der Wunder, die auch Jeſu ſelbſt gebraucht werden, ſind: גְּבוּרוֹת, bey den X und im neuen Teſtamente δυναμις, δυναμεις, weil ſie Beiſe der göttlichen Macht ſind; פֶּלֶא, θαυμασια, θαυμα, Außerordentliche, was in Verwunderung ſetzt; מוֹפֵת, prodigia, rienta, τερας, τερατα, das Ungeheure, welches das Gefühl er überſchwenglichen Macht erregt; אוֹת, σημεια, ſofern ſie chen, Beweiſe der mitwirkenden Gottheit ſind, daher ſie auch and Gottes, Finger Gottes hießen. — Die Wunder riſti heißen auch oft bey den Evangeliſten, beſonders bey Johans s, ἐργα, auch Matth. 11, 2.; die göttliche Wunderkraft, rch welche ſie geſchehen, רוּחַ, רוּחַ קֹדֶשׁ, πνευμα, πνευμα αγιον, πνευμα ου, πνευμα.

2) Schon aus dieſen bibliſchen Benennungen ſieht man, daß heilige Schrift die Wunder als Wirkungen Gottes darſtellt, in der uns bekannten Ordnung der Natur, die auch Gott zum heber hat, gewöhnlich nicht vorkommen und von uns aus derben nicht erklärt werden können, und daher eben Bewunderung d Erſtaunen bey uns erregen. Zur Begründung der Vernunftreligion bedarf es keiner Wunder; wohl aber zur Bewährung einer poſitiven, die ſich als von Gott anders, als rch die Vernunft geoffenbart, ankündigt, wie die chriſtliche, in elcher Jeſus ſich als den höchſten Gottesgeſandten und Gottesoffenbarer darſtellt. Denn ihre eigenthümlichen Lehren ſind aus r Natur der Dinge nicht erkennbar, ſondern wir erfahren ſie rch ſolche Perſonen, die behaupten, daß ſie ihnen von Gott bekannt gemacht wären. Sollen dieſe nun Glauben finden, ſo müſſen ſich gehörig legitimiren können. Dies kann nicht durch Vernunftbeweiſe geſchehen, dazu dienen Wunder. Gott iſt es eigentlich, der ſie thut. Er ändert und zerſtört dabey auch nicht e Naturordnung, er wirkt auch nicht wider die Natur oder ie von ihm ſelbſt gegebenen Naturgeſetze; ſondern er wirkt ur mehr durch die Natur, als gewöhnlich geſchieht, und wirkt es unter andern Umſtänden, als gewöhnlich geſchieht. s kann dies aber, da Gott (ebenfalls nach der Bibellehre) nichts nnöthiges und unzweckmäßiges thut, nie anders geſchehen, als ur aus ſehr wichtigen Urſachen, und um wichtige Zwecke, beſonders moraliſche, zu erreichen. Die Wunder erſcheinen nun durchgängig

gängig in der heiligen Schrift als Beglaubigungsmitt
göttlicher Geſandten und ihre Ausſagen, ſie mögen nun
ſchriften oder Verheißungen, Drohungen oder was es ſonſt
enthalten. Es ſoll hier ſo geſchloſſen werden: Da die Wun
die ein Lehrer thut, nicht von dem Lehrer ſelbſt, aus eigner K
geſchehen ſind und geſchehen können, (z. B. die Auferweckung
Todten), ſondern da ſie von Gott, dem Schöpfer und Herrn
Natur, der dies allein kann, durch dieſen Lehrer gewirkt wer
ſo erklärt Gott damit, daß dieſer Lehrer ſein Bevollmächtigter
daß er durch ihn rede und handle, und ihn zur Ausführung
Abſichten gebrauchen wolle; er beglaubigt ihn alſo dadurch, und
dadurch die Menſchen aufmerkſam machen, einem ſolchen M
folgſam zu ſeyn, und ſeine Sendung und Lehre als göttlich a
erkennen. Wahre Wunder ſind daher nach der Lehre der h
gen Schrift ein ſicheres Beglaubigungsmittel der unmittelba
göttlichen Sendung eines Lehrers. Jeder Lehrer, der dergle
thut, ſoll als ein Geſandter oder Bevollmächtigter Gottes angeſ
werden, weil es ſich nicht denken laſſe, daß Gott, der Wahrh
tige, einen falſchen Lehrer, (er ſey nun ein Schwärmer oder
ſätzlicher Betrüger,) in den Stand ſetzen ſollte, wirkliche Wun
zu thun, indem ja Gott ſonſt ſelbſt dadurch Unwahrheiten un
ſtützen und beglaubigen würde. Man kann daher immer, (a
nach der Behauptung der heiligen Schrift, z. B. bey den vorg
lichen Wundern der falſchen Propheten im alten Teſtamente,)
ſichern Schluß machen, daß, wenn angebliche Wunder geſch
zur Beſtätigung ſolcher Lehren oder Ausſagen, die doch erw
lich falſch und nicht von Gott ſind, dieſe dann allemal Be
und Täuſchung ſind.

Nach dieſen Grundſätzen nun beweiſen Jeſus und die Apo
vor ihren Zeitgenoſſen aus ihren Wundern die Göttlichkeit ih
Sendung und Lehren, (Matth. 11, 3. Joh. 14, 11.), [
Scripta var. arg. p. 187. ed. 2.], und viele von den Zeitgenoſ
Jeſu erkannten Jeſum auch um ſeiner Wunder willen für ei
Lehrer von Gott geſandt, (Joh. 3, 2. und 9, 30.—33.), welch
er auch ſelbſt billigt, (Matth. 11, 2.—6. 20.—24. Joh. 11, 41.
15, 24. Marc. 16, 17.), obgleich anderwärts er mit Recht
tadelt, daß die Juden nur immer Zeichen und Wunder ſehen wo
ten. Er giebt es auch ſelbſt ganz beſtimmt als den Zweck ſein
Wunder an; ſie ſollen Beweis ſeyn, (σημειον), daß er, als Menſ
nicht aus eigner Einſicht und Willkühr gelehrt habe, ſondern d
Gott, der Schöpfer und Herr des All's, durch ihn rede, daß m
daher ſeine Belehrungen als Gottesbelehrungen (λογοι) annehme
und ſie darum, weil ſie von Gott kommen, als wahr annehm
und befolgen müſſe. (S. Joh. 3. 5. 6. 8. 12. 14. 16. Apoſtelgeſ
2, 22

, 22. C. 10, 38.) Immer gehen er und seine Apostel davon
is, daß es Gottes Absicht sey, durch die Wunder der Lehre,
der Wunderthäter predigt, aufzuhelfen, ihr Eingang zu ver-
affen (συνεργεισθαι) und sie zu bestätigen (βεβαιουν), Marc. 16,

Die Apostel beriefen sich aber (nach der Apostelgeschichte und
Briefen) (1.) auf die an Jesu zu seiner Beglaubigung geschehe-
Wunder, besonders auf seine Auferstehung; (2.) auf die von
selbst verrichteten Wunder; und (3.) auf ihre eignen Wun-
Es hat dieser Beweis auch eine große sinnliche Evidenz,
derlich für solche, die andere Gründe, die besonders aus der
ern Wahrheit und Vortrefflichkeit der Lehre hergenommen sind,
deren Legitimation durch die Erfahrung, an den Herzen der
enschen, noch nicht fassen und gehörig beurtheilen können.

3) Was ist nun von diesem Beweis aus den Wundern jetzt
halten? ist er noch jetzt brauchbar? In neuern Zeiten ist er
vielen als ganz untauglich verworfen worden, als von
ousseau und sonderlich von Hume in seinem Versuch über
Wunderwerke, (in der deutschen Uebersetzung seiner ver-
schten Schriften, Th. 4.), und von allen den neuern Theo-
en, die zu der Partey der Naturgläubigen gehören. Hume be-
uptete, daß jedes Wunder, wenn es auch durch noch so viel Zeug-
se bekräftigt werde, dennoch immer ungleich mehr wider sich habe,
daß jedes Wunder der Vernunft und Erfahrung aller Zeiten
derspreche. Darauf sammlet er alle mögliche Wundergeschichten,
die biblischen verdächtig zu machen, und sucht zu zeigen, daß
le von den offenbar falschen Wundern, (z. B. des Fr. de Paris,)
gleich mehr und stärkere Zeugnisse für sich hätten, als die biblischen.
ch in den Lessing'schen Streitigkeiten ist über diesen Gegen-
nd viel vorgekommen.

So viel ist gewiß, a) daß dieser Beweis eine stärkere,
ichsam zwingendere Beweiskraft für den Augenzeugen hat,
s für die, welche nicht selbst an Ort und Stelle das Wunder
t angesehn haben, oder in spätern Zeiten leben; b) daß auch
ristus und die Apostel ihre Wunder zuerst und zunächst für
re Zeitgenossen bestimmten, die dergleichen Beweise erwarte-
und forderten, um die wahre Lehre desto schneller und kraft-
ller auszubreiten, auf eine der Erwartung und Denkart des
maligen Zeitalters gemäße Art. Es gehört also dieser Beweis
erdings in so fern unter die Zeitbeweise. Aber c) er gilt
ineswegs bloß für die Zeitgenossen. Denn wer von der histo-
schen Richtigkeit der Wunder Christi überzeugt ist, muß
esen Beweis auch jetzt noch in seiner vollen Kraft gelten lassen.
as nämlich ist Thorheit und unverzeihliche Anmaßung, a priori
weisen zu wollen, daß es keine Wunder geben könne, und da-

von

von geht man gewöhnlich aus. d) Es iſt auch Jeſu, der Apo
und aller Propheten Lehre nur in ſo fern conſequent, als ſie
auf Wunder berufen. Nämlich ſie geben ſich für außerorden
liche, unmittelbare Geſandte Gottes aus. Dies kon
nur durch außerordentliche Thatſachen beſtätigt werden. (S.
§. 7. u. 8.) Darin aber liegt eben der Grund, warum ſo viele
Wunderbeweis beſtreiten, weil ſie das erſte nicht einräumen wol

Was nun die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der Wun
beſonders Jeſu, betrifft, ſo beweiſet man dieſe 1) aus den Zeugni
der Apoſtel ſelbſt. Man ſchließt ſo: a) Sie konnten die Wahr
wiſſen; denn ſie lebten mit Chriſto zu gleicher Zeit, waren Au
zeugen ſeiner Thaten, hatten die beſte Gelegenheit, alles zu pr
und zu unterſuchen, waren nicht leichtgläubig, ſondern, wie Chr
ſelbſt ſagt, ſchwer zu überzeugen, (Marc. 16, 14.): ſie ſtimmen
in ihren Zeugniſſen alle mit einander überein, und berufen ſich
vor Gericht auf die Wunder Chriſti als auf weltbekannte Thatſa
die niemand bezweifeln könne, (Apoſtelgeſch. 2, 22.). b) Sie wo
ten aber auch die Wahrheit ſagen. Ihr ganzer Charakter iſt
der Art, daß ſich von ihnen vorſätzlicher Betrug gar nicht erwa
läßt. Sie hatten von der Annahme der Lehre keine äußere
theile zu erwarten, vielmehr Nachtheil Auch iſt ihre Art zu er
len ſo einfach, kunſtlos und ungeſchminkt, daß jedem Unparteyiſ
das Geſtändniß abgezwungen wird: die Apoſtel ſelbſt haben aus
ler Ueberzeugung geſchrieben, und nie die Abſicht gehabt, ihre
zu täuſchen, ſie haben das als Wahrheit ſelbſt erkannt und gegl
was ſie erzählen, (1 Joh. 1. 1. f.). [S. in Comp. M. p. 16.—
2) Aus den Zeugniſſen der Nichtchriſten und ſogar der Wid
ſacher. Die Juden ſelbſt geſtanden es zur Zeit Jeſu ein,
er Wunder gethan habe, (Joh. 11, 47.); ſie wagten es auch
ihn vor Gericht eines Betrugs in Abſicht ſeiner Wunder zu beſ
digen. Auch im Talmud wird ſeiner Wunder gedacht und an
hiſtoriſchen Richtigkeit derſelben nicht gezweifelt, ob man gleich
die Urſachen disputirte, ſo wie die Phariſäer ſelbſt die Wun
Chriſti als Thatſachen nicht läugnen konnten, ſie aber in der Verw
lung für Teufelswerke ausgaben. Auch der Verräther Jeſu, Jud
der zu ſeinen vertrauteſten Schülern gehört hatte, weiß nic
von Betrug und Täuſchung zu ſagen, geſteht zuletzt ſelbſt verz
felnd ein, Jeſus ſey unſchuldig verrathen und hingerichtet, da er
Verbrechen ſonſt damit gewiß entſchuldigt haben würde, wenn
Betrug gewußt oder geahndet hätte. Und da Judas die Caſſe füh
ſo hätte er beſonders darum wiſſen müſſen. Denn der Betrü
kann nicht leicht falſche Wunder thun, ohne Geld zu Beſtechungen
(Matth. 27, 4. f.). Es haben auch die erſten Feinde des Chri
thums unter den Heiden bis zum vierten Jahrhundert, namentl
Celſus, Hierocles und Julian, die Wunder Jeſu als Fa
nic

cht eben bezweifelt, ſondern vielmehr ſie als Zauberkünſte darzu-
llen verſucht.

IV. Beweis aus den an Jeſu erfüllten Weiſſagungen
r alten Propheten. Dieſen Beweis führen Jeſus und die
oſtel zunächſt und hauptſächlich für die Juden, wiewohl nicht aus-
ließlich, weil dieſe die Verheißungen vom Meſſias in ihren
ligen Schriften hatten. Es wird aber derſelbe erſt im Artikel
r Chriſto, bey ſeinem Meſſiasgeſchäft, weiter ausgeführt
rden. (§. 89. und 90.)

V. Beweis aus der Erfüllung der eignen Weiſſa-
ngen Jeſu. [M. p. 24. f. §. 14. 1.] Jede Weiſſagung künf-
er zufälliger Begebenheiten kann man mit Recht unter die Wun-
r zählen. Es gilt alſo von dieſem ganzen Beweiſe und dem
m. IV. eben das, was Num. III. vom Wunderbeweiſe
rhaupt geſagt iſt; und beide ſind ein Theil des Wunderbeweiſes.
kommt dabey beſonders auf folgende Punkte an: 1) Es muß
r der Weiſſagung ſelbſt ſeine hiſtoriſche Richtigkeit haben,
muß wirklich vor der Erfüllung da geweſen und nicht etwa erſt
chher erdichtet oder mit Zuſätzen bereichert ſeyn. 2) Sie muß
ht durch abſichtliche Dunkelheit und hineingelegte Zweydeu-
gkeit täuſchen, wie dies faſt bey allen Orakeln der alten heidni-
en Welt der Fall iſt. 3) Es muß ſich aus der Geſchichte darthun
ſſen, daß die Vorherſagung genau und völlig erfüllt iſt. Läßt ſich
es dies darthun, ſo muß man ſie für göttliche Orakel und Wun-
r halten. (2 Petri 1, 19.) — Künftige zufällige Dinge kann
ur Gott vorausſehen. Sagt ſie nun ein Menſch zum voraus,
legitimirt er ſich dadurch als göttlichen Geſandten, der die
ffenbarung von ihm erhalten hat. Es verlangten daher auch die
den dieſe Legitimation von ihren Propheten. Chriſtus bezieht
h ſelbſt darauf, z. B. Joh. 13, 19. C. 14, 29. Er verkündigte
B. zum voraus ſeine künftigen Schickſale, und zwar beſtimmt
d genau, Matth. 16, 21. f. Luc. 18, 31. — 33; auch die
chickſale ſeiner Schüler, Matth. 10, 18. f. Dahin gehören
ner ſeine ſehr beſtimmten Weiſſagungen von der Ausbreitung ſeiner
hre und ihrer Dauer auf Erden, zu einer Zeit, wo dies niemand
warten konnte, wo vielmehr das Gegentheil höchſt wahrſcheinlich
ar; von der Zerſtörung des Tempels und dem Umſturze des jüdiſchen
Staats durch die Römer, Matth. 24. Luc. 21., wo die kleinſten
mſtände lange voraus genau beſtimmt werden, ſo wie alles erfüllt
rden. (Joſephus.) [Vergl. Sammlung merkwürdiger Abhand-
ngen über die Weiſſagungen, (aus dem Engliſchen von Hurd und
alifax). Zürch 1779. 8. 2 B. — Thom. Newton's Abhand-
ng über die Weiſſagungen, die merkwürdig erfüllt ſind, (aus dem
nglischen). Leipzig 1757 — 1763. 3 Th. gr. 8. — und Andere, wie

Leß

Leß von der Wahrheit der chriſtlichen Religion, S. 472. ff. Göttingen 1785.]

Anm. Es erhellt alſo aus dem Bisherigen, daß man bey Unterſuchung der Wahrheit des Chriſtenthums ſo zu verfahren habe, wie bey Untersuchung aller hiſtoriſchen Gegenſtände oder Geſchichtsbegebenheiten. Die Glaubwürdigkeit der in der heiligen Schrift vorgetragenen Sachen hängt eigentlich von der Auctorität des Zeugniſſes ab. Zwar haben es immer viel Reiz für uns, wenn das poſitive göttliche Zeugniß für eine Religionswahrheit auch noch mit anderweitigen erläuternden Gründen begleitet werden kann. Aber nothwendig ſind dieſe anderweitigen Ueberzeugungsgründe nicht. Die Ueberzeugung kann auch auf das bloße göttliche Zeugniß ſich gründen, (ohne daß man die innere Nothwendigkeit der Sache beweiſen kann,) und wer ſie darauf gründet, handelt nicht leichtgläubig, ſo wenig wie der, welcher eine Thatſache auf glaubwürdiges Zeugniß glaubt, ob er ſie gleich nicht aus Gründen beweiſen kann.

[Vergl. Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichſten Beweiſe für die Wahrheit und den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums, wie der Offenbarung überhaupt, von Joh. Friedr. Kleuker. Riga 1787 — 94. 3 Bde. 8. — Köppen, Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. Roſtock und Leipzig Ausg. 2. 1797. 98. gr. 8. — Kurz: Storr doctr. Chr. p. 21. f., und Süskind's (Prof. d. Theol. zu Stuttgard) Schrift: In welchem Sinne hat Jeſus die Göttlichkeit ſeiner Religion und Sittenlehre behauptet? Eine hiſtoriſch-exegetiſche Untersuchung. Tübingen 1802. gr. 8. — Hensler, Die Wahrheit und Göttlichkeit der chriſtlichen Religion in der Kürze dargeſtellt. S. 33 — 48.]

§. 8.

Ueber die Eingebung oder den höhern göttlichen Einfluß bey Abfaſſung der Schriften des alten und neuen Teſtaments.

[M. §. 24. — 29. p. 30. f.]

Vorläufig. 1) Die beiden Sätze: „der Inhalt dieſer Bücher oder die darin vorgetragene Lehre iſt göttlichen Urſprungs“, und der andere: „die Bücher ſelbſt ſind göttlich, oder von Gott eingegeben“, ſind nicht einerley und daher wohl zu unterſcheiden. Die Beweiſe für die Göttlichkeit der darin vorgetragenen Lehren ſind §. 7. vorgetragen. Aber es folgt daraus noch nicht, daß auch die Bücher ſelbſt göttlich ſind. Es kann in einem Buche eine von Gott geoffenbarte Lehre vorgetragen werden; aber darum iſt das Buch ſelbſt noch nicht göttlich, z. B. eine gute chriſtliche Erbauungsſchrift. Es würde ſich auch jemand von der Wahrheit und Göttlichkeit der chriſtlichen Religion überhaupt ſchon überzeugen können, wenn er anerkennt, daß die Bücher des neuen Teſtaments ächt und ihre Verfaſſer glaubwürdig ſind. Die Göttlich-

keit

ist der Religion kann also als unabhängig von der Göttlichkeit der heiligen Schrift gedacht werden. Schon Melanchthon unterschied beides. — Es ist daher, wie Michaelis merkt, die Lehre von der Inspiration der heiligen Schriften für Religion nicht so wichtig, als die Lehre von der Glaubwürdigkeit Aechtheit dieser Schriften. Indessen ist so viel gewiß, daß es den gewissenhaften Wahrheitsfreund noch weit beruhigender seyn ß, wenn Gründe vorhanden sind, durch welche er sich von dem mittelbaren göttlichen Ursprunge dieser Bücher überzeugen kann. nn genossen die Apostel bey ihren Vorträgen nicht jenen höhern tlichen Einfluß, den man Inspiration nennt, so kann man leicht ch den Zweifel beunruhigt werden, ob sie auch dies und jenes der christlichen Lehre recht gefaßt und vorgetragen haben? ob sie B. nicht etwa manches von dem, was Christi Person angeht, ch verstanden oder übertrieben haben könnten, (z. B. in der Lehre seiner Gottheit und seiner Herrlichkeit im Stande der Erhöhung,) ne Vorsatz und ohne es sich selbst bewußt zu seyn, aus herzlicher hänglichkeit an ihn, aus Liebe zu seiner Person und großer Hochtung? Und auf diese Weise würde es dann auch leicht seyn, die chtigsten positiven Lehren des Christenthums zweifelhaft zu machen, n keine Inspiration dieser Bücher statt gefunden hätte, wie dies ch, besonders in neuern Zeiten, wirklich geschieht von denen, die e Inspiration derselben anerkennen.

2) Was den Begriff der Inspiration betrifft, so wird zwar sehr verschieden angegeben, (vergl. das Geschichtliche §. 9. 10.); aber nach der eignen Darstellung und Beschreibung der chriften alten und neuen Testaments kann man sich die Inspiration hl am besten als eine außerordentliche Wirkung Gottes während Vortrages, er sey nun mündlich oder schriftlich, denn dies ist erley, [M. §. 24. p. 3..], vorstellen, wodurch den Verfassern annt gemacht wurde, was und wie sie schreiben oder mündlich tragen sollten." Dies wird sich auch durch Stellen des neuen taments selbst ergeben.

Anm. Daß eine nähere göttliche Offenbarung und Inspiration nicht unter die unmöglichen Dinge gehöre, und daß nicht a priori demonstrirt werden könne, daß dergleichen nie statt gefunden habe, (wie so viele Neuere behauptet haben,) ist ausgemacht. Dies hat sonderlich auch Kant richtig bemerkt, in der Schrift: „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft." Königsberg 1793 8. Ausg. 2 und Fichte (Joh. Gottlieb) in seinem Versuch einer Kritik aller Offenbarungen, Ausg. 2. Königsberg 1793. 8.

I. Vom göttlichen Ursprunge der Bücher des neuen taments.

1) Ihre Inspiration kann nicht bewiesen werden aus dem gnisse der Kirche; denn diese kann nur von Factis, die in die Sinne

von geht man gewöhnlich aus. d) Es iſt auch Jeſu, der Apo
und aller Propheten Lehre nur in ſo fern conſequent, als ſie
auf Wunder berufen. Nämlich ſie geben ſich für außerorden
liche, unmittelbare Geſandte Gottes aus. Dies kon
nur durch außerordentliche Thatſachen beſtatigt werden. (S.
§. 7. u. 8.) Darin aber liegt eben der Grund, warum ſo viele
Wunderbeweis beſtreiten, weil ſie das erſte nicht einräumen wolle

Was nun die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der Wun
beſonders Jeſu, betrifft, ſo beweiſet man dieſe 1) aus den Zeugni
der Apoſtel ſelbſt. Man ſchließt ſo: a) Sie konnten die Wahr
wiſſen; denn ſie lebten mit Chriſto zu gleicher Zeit, waren Au
zeugen ſeiner Thaten, hatten die beſte Gelegenheit, alles zu pr
und zu unterſuchen, waren nicht leichtgläubig, ſondern, wie Chr
ſelbſt ſagt, ſchwer zu überzeugen, (Marc. 16, 14.): ſie ſtimmen
in ihren Zeugniſſen alle mit einander überein, und berufen ſich
vor Gericht auf die Wunder Chriſti als auf weltbekannte Thatſa
die niemand bezweifeln könne, (Apoſtelgeſch. 2, 22.). b) Sie wol
ten aber auch die Wahrheit ſagen. Ihr ganzer Charakter iſt
der Art, daß ſich von ihnen vorſätzlicher Betrug gar nicht erwar
läßt. Sie hatten von der Annahme der Lehre keine äußere
theile zu erwarten, vielmehr Nachtheil Auch iſt ihre Art zu er
len ſo einfach, kunſtlos und ungeſchminkt, daß jedem Unparteyiſ
das Geſtändniß abgezwungen wird: die Apoſtel ſelbſt haben aus
ler Ueberzeugung geſchrieben, und nie die Abſicht gehabt, ihre
zu täuſchen, ſie haben das als Wahrheit ſelbſt erkannt und gegl
was ſie erzählen, (1 Joh. 1. 1. f.). [S. in Comp. M. p. 16.—
2) Aus den Zeugniſſen der Nichtchriſten und ſogar der Wid
ſacher. Die Juden ſelbſt geſtanden es zur Zeit Jeſu ein,
er Wunder gethan habe, (Joh. 11, 47.); ſie wagten es auch
ihn vor Gericht eines Betrugs in Abſicht ſeiner Wunder zu beſ
digen. Auch im Talmud wird ſeiner Wunder gedacht und an
hiſtoriſchen Richtigkeit derſelben nicht gezweifelt, ob man gleich
die Urſachen disputirte, ſo wie die Phariſäer ſelbſt die Wun
Chriſti als Thatſachen nicht läugnen konnten, ſie aber in der Verb
lung für Teufelswerke ausgaben. Auch der Verräther Jeſu, Jud
der zu ſeinen vertrauteſten Schülern gehört hatte, weiß nic
von Betrug und Täuſchung zu ſagen, geſteht zuletzt ſelbſt verz
felnd ein, Jeſus ſey unſchuldig verrathen und hingerichtet, da er
Verbrechen ſonſt damit gewiß entſchuldigt haben würde, wenn
Betrug gewußt oder geahndet hätte. Und da Judas die Caſſe füh
ſo hätte er beſonders darum wiſſen müſſen. Denn der Betr
kann nicht leicht falſche Wunder thun, ohne Geld zu Beſtechung
(Matth. 27, 4. f.). Es haben auch die erſten Feinde des Chri
thums unter den Heiden bis zum vierten Jahrhundert, namen
Celſus, Hierocles und Julian, die Wunder Jeſu als

t eben bezweifelt, sondern vielmehr sie als Zauberkünste darzu-
n versucht.

IV. Beweis aus den an Jesu erfüllten Weissagungen alten Propheten. Diesen Beweis führen Jesus und die stel zunächst und hauptsächlich für die Juden, wiewohl nicht aus-
ießlich, weil diese die Verheißungen vom Messias in ihren igen Schriften hatten. Es wird aber derselbe erst im Artikel Christo, bey seinem Messiasgeschäft, weiter ausgeführt den. (§. 89. und 90.)

V. Beweis aus der Erfüllung der eignen Weissa-
ngen Jesu. [M. p. 24. l. §. 14. 1.] Jede Weissagung künf-
r zufälliger Begebenheiten kann man mit Recht unter die Wun-
: zählen. Es gilt also von diesem ganzen Beweise und dem
m. IV. eben das, was Num. III. vom Wunderbeweise
rhaupt gesagt ist; und beide sind ein Theil des Wunderbeweises.
kommt dabey besonders auf folgende Punkte an: 1) Es muß
: der Weissagung selbst seine historische Richtigkeit haben,
muß wirklich vor der Erfüllung da gewesen und nicht etwa erst
pher erdichtet oder mit Zusätzen bereichert seyn. 2) Sie muß
pt durch absichtliche Dunkelheit und hineingelegte Zweydeu-
ıkeit täuschen, wie dies fast bey allen Orakeln der alten heidni-
n Welt der Fall ist. 3) Es muß sich aus der Geschichte darthun
en, daß die Vorhersagung genau und völlig erfüllt ist. Läßt sich
es dies darthun, so muß man sie für göttliche Orakel und Wun-
: halten. (2 Petri 1, 19.) — Künftige zufällige Dinge kann
ır Gott vorausſehen. Sagt sie nun ein Mensch zum voraus,
legitimirt er sich dadurch als göttlichen Gesandten, der die
fenbarung von ihm erhalten hat. Es verlangten daher auch die
den diese Legitimation von ihren Propheten. Christus bezieht
) selbst darauf, z. B. Joh. 13, 19. C. 14, 29. Er verkündigte
B. zum voraus seine künftigen Schicksale, und zwar bestimmt
) genau, Matth. 16, 21. f. Luc. 18, 31. — 33; auch die
hicksale seiner Schüler, Matth. 10, 18. f. Dahin gehören
ıer seine sehr bestimmten Weissagungen von der Ausbreitung seiner
re und ihrer Dauer auf Erden, zu einer Zeit, wo dies niemand
arten konnte, wo vielmehr das Gegentheil höchst wahrscheinlich
c; von der Zerstörung des Tempels und dem Umsturze des jüdischen
ıats durch die Römer, Matth. 24. Luc. 21., wo die kleinsten
stände lange voraus genau bestimmt werden, so wie alles erfüllt
rden. (Josephus.) [Vergl. Sammlung merkwürdiger Abhand-
gen über die Weissagungen, (aus dem Englischen von Hurd und
lifax). Zürch 1779. 8. 2 B. — Thom. Newton's Abhand-
g über die Weissagungen, die merkwürdig erfüllt sind, (aus dem
glischen). Leipzig 1757 — 1763. 3 Th. gr. 8. — und Andere, wie

Leß

Leß von der Wahrheit der chriſtlichen Religion, S. 472. ff. Göttingen 1785.]

Anm. Es erhellt alſo aus dem Bisherigen, daß man bey Unterſuchung der Wahrheit des Chriſtenthums ſo zu verfahren habe, wie bey Untersuchung aller hiſtoriſchen Gegenſtände oder Geſchichtsbegebenheiten. Die Glaubwürdigkeit der in der heiligen Schrift vorgetragenen Sachen hängt eigentlich von der Auctorität des Zeugniſſes ab. Zwar hat es immer viel Reiz für uns, wenn das poſitive göttliche Zeugniß für eine Religionswahrheit auch noch mit anderweitigen erläuternden Gründen begleitet werden kann. Aber nothwendig ſind dieſe anderweitigen Ueberzeugungsgründe nicht. Die Ueberzeugung kann auch auf das bloß göttliche Zeugniß ſich gründen, (ohne daß man die innere Nothwendigkeit der Sache beweiſen kann,) und wer ſie darauf gründet, handelt nicht leichtgläubig, ſo wenig wie der, welcher eine Thatſache auf glaubwürdiges Zeugniß glaubt, ob er ſie gleich nicht aus Gründen beweiſen kann.

[Vergl. Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichſten Beweiſe für die Wahrheit und den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums, wie der Offenbarung überhaupt, von Joh. Friedr. Kleuker. Riga 1787 — 94. 3 Bde. 8. — Köppen, Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. Roſtock und Leipzig. Ausg. 2. 1797. 98. gr. 8. — Kurz: Storr doctr. Christ. p. 21. f., und Süskind's (Prof. d. Theol. zu Stuttgard) Schrift: In welchem Sinne hat Jeſus die Göttlichkeit ſeiner Religion- und Sittenlehre behauptet? Eine hiſtoriſch-exegetiſche Untersuchung. Tübingen 1802. gr. 8. — Hensler, Die Wahrheit und Göttlichkeit der chriſtlichen Religion in der Kürze dargeſtellt. S. 33 — 48.]

§. 8.

Ueber die Eingebung oder den höhern göttlichen Einfluß bey Abfaſſung der Schriften des alten und neuen Teſtaments.

[M. §. 24. — 29. p. 30. f.]

Vorläufig. 1) Die beiden Sätze: „der Inhalt dieſer Bücher oder die darin vorgetragene Lehre iſt göttlichen Urſprungs“, und der andere: „die Bücher ſelbſt ſind göttlich, oder von Gott eingegeben“, ſind nicht einerley und daher wohl zu unterſcheiden. Die Beweiſe für die Göttlichkeit der darin vorgetragenen Lehren ſind §. 7. vorgetragen. Aber es folgt daraus noch nicht, daß auch die Bücher ſelbſt göttlich ſind. Es kann in einem Buche eine von Gott geoffenbarte Lehre vorgetragen werden; aber darum iſt das Buch ſelbſt noch nicht göttlich, z. B. eine gute chriſtliche Erbauungsſchrift. Es würde ſich auch jemand von der Wahrheit und Göttlichkeit der chriſtlichen Religion überhaupt ſchon überzeugen können, wenn er anerkennt, daß die Bücher des neuen Teſtaments ächt und ihre Verfaſſer glaubwürdig ſind. Die Göttlich-

keit

eit der Religion kann also als unabhängig von der Göttchkeit der heiligen Schrift gedacht werden. Schon Menchthon unterschied beides. — Es ist daher, wie Michaelis merkt, die Lehre von der Inspiration der heiligen Schriften für Religion nicht so wichtig, als die Lehre von der Glaubwürdigkeit Aechtheit dieser Schriften. Indessen ist so viel gewiß, daß es den gewissenhaften Wahrheitsfreund noch weit beruhigender seyn ß, wenn Gründe vorhanden sind, durch welche er sich von dem mittelbaren göttlichen Ursprunge dieser Bücher überzeugen kann. nn genossen die Apostel bey ihren Vorträgen nicht jenen höhern tlichen Einfluß, den man Inspiration nennt, so kann man leicht ch den Zweifel beunruhigt werden, ob sie auch dies und jenes n der christlichen Lehre recht gefaßt und vorgetragen haben? ob sie B. nicht etwa manches von dem, was Christi Person angeht, ch verstanden oder übertrieben haben könnten, (z. B. in der Lehre n seiner Gottheit und seiner Herrlichkeit im Stande der Erhöhung,) ne Vorsatz und ohne es sich selbst bewußt zu seyn, aus herzlicher hänglichkeit an ihn, aus Liebe zu seiner Person und großer Hochtung? Und auf diese Weise würde es dann auch leicht seyn, die chtigsten positiven Lehren des Christenthums zweifelhaft zu machen, n keine Inspiration dieser Bücher statt gefunden hätte, wie dies ch, besonders in neuern Zeiten, wirklich geschieht von denen, die ne Inspiration derselben anerkennen.

2) Was den Begriff der Inspiration betrifft, so wird zwar sehr verschieden angegeben, (vergl. das Geschichtliche §. 9. 10.); aber nach der eignen Darstellung und Beschreibung der chriften alten und neuen Testaments kann man sich die Inspiration hl am besten als eine außerordentliche Wirkung Gottes während s Vortrages, er sey nun mündlich oder schriftlich, denn dies ist erley, [M. §. 24. p. 3..], vorstellen, wodurch den Verfassern kannt gemacht wurde, was und wie sie schreiben oder mündlich tragen sollten." Dies wird sich auch durch Stellen des neuen taments selbst ergeben.

Anm. Daß eine nähere göttliche Offenbarung und Inspiration nicht unter die unmöglichen Dinge gehöre, und daß nicht a priori demonstrirt werden könne, daß dergleichen nie statt gefunden habe, (wie so viele Neuere behauptet haben,) ist ausgemacht. Dies hat sonderlich auch Kant richtig bemerkt, in der Schrift: „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft." Königsberg 1793 8. Ausg. 2 und Fichte (Joh. Gottlieb) in seinem Versuch einer Kritik aller Offenbarungen, Ausg. 2. Königsberg 1793. 8.

I. Vom göttlichen Ursprunge der Bücher des neuen Testaments.

1) Ihre Inspiration kann nicht bewiesen werden aus dem Zeugnisse der Kirche; denn diese kann nur von Factis, die in die

Sinne

Sinne fallen, zeugen, z. B. ob der Verfasser des Buchs richtig a gegeben sey? ob er zu der angegebenen Zeit gelebt habe? u. dergl. Auch gilt hier nicht als Beweis das innere Zeugniß d Heiligen Geistes, welches eigentlich nur bey der Lehre st statt findet, (s. §. 7.), noch weniger der Beweis aus Wunder welche die Schriftsteller gethan haben. Diese und ähnliche Beweis fingen die Helmstädt'schen Theologen, nach Calixtus Zeit im siebzehnten Jahrhundert zuerst an, zu gebrauchen; die ält gebrauchten sie nie.

2) Der Hauptbeweis, worauf sich die Ueberzeugung der pr testantischen Kirche von der Inspiration allein gründet, wird geführt, daß man dabey nichts weiter als die Aechtheit der Bück und die Glaubwürdigkeit der Verfasser des neuen Testaments v voraus setzt. (S. §. 7.) [Hierzu vergl. M. p. 17. — 20. §. 5. — incl. und p. 32. §. 28.] Man schließt nämlich so: Jedes Buch d neuen Testaments, das ächt und wirklich von einem Apostel g schrieben ist, ist inspirirt, oder ein unter besonderm göttlichen E fluß geschriebenes Buch. Diese Behauptung gründet sich auf d ausdrückliche Zeugniß Jesu, der den Aposteln, (die er zur Ausbr tung und Fortpflanzung seiner Lehre ausdrücklich ernannt und b stimmt hatte,) zu vier verschiedenen Malen göttliche Belehrung (I spiration) im eigentlichen Sinne feyerlich in den bestimmtesten A drücken verheißt, wenn sie in den Fall kommen würden, die chri liche Lehre vorzutragen, zu bestätigen oder zu vertheidigen: a) b ihrer ersten Aussendung, Matth. 10, 19. 20.; b) in einer ande Rede, worin er ihnen die Verkündigung seiner Lehre auftrü Luc. 12, 11. 12.; c) bey Gelegenheit seiner Weissagung v Jerusalems Zerstörung, Marc. 13, 11. Luc. 21, 14.; d) i seinen letzten Reden an seine Schüler, Joh. 14. 16. Er verhe ihnen da das πνευμα ἁγιον, den höhern, göttlichen, sie dabey l tenden und gegen Irrthum verwahrenden Beystand, und bey Ma cus heißt es: „nicht ihr seyd es in solchen Fällen, d da reden, sondern meines Vaters Geist." Es wird ihn daher auch verboten, sich auf das, was sie vor Gericht zur Vertho digung seiner Lehre zu sagen hätten, vorzubereiten; der göttli Beystand solle sich nicht bloß auf das, was (τι) sie reden würde erstrecken, sondern auch darauf, wie (πως) sie es reden sollte Die Reden der Apostel aber waren theils Vertheidigungsreden theils Unterweisungen im Christenthum oder Lehrvorträge. Hä ten sie nun schon Inspiration bey dem bloß mündlichen Vortrag (der doch nur auf kurze Zeit nützte und bloß für die wenigen d maligen Zuhörer war); um wie viel mehr in ihren Schriften, d weit mehrern nützen und auf die Nachwelt kommen sollten! Es wa ihnen auch überhaupt und unbedingt beym Vortrag göttliche Unte

stützu

stützung verheißen, er mochte nun mündlich oder schriftlich seyn; und die Worte λαλειν und παρακαλειν werden beide auch vom mündlichen und schriftlichen Vortrage gebraucht. Christus verheißt ihnen nach Joh. 14. — 16. den beständigen, ununterbrochenen Beystand des heiligen Geistes, als ihres Parakletus, Berathers und Führers, den sie überall erfahren sollten, so oft es die Umstände der Zeit und des Orts erfordern würden. Der heilige Geist soll, nach Joh. 16, 7. — 11., die Welt durch sie bekehren und überzeugen, (also, sie mögen reden oder schreiben). Er soll ihnen auch vieles von Jesu noch nicht Gesagte offenbaren, C. 16, 12. — 15. Damit sie aber auch in Dingen, die ihnen anderweitig schon bekannt seyn konnten, nicht fehlen, soll ihnen der heilige Geist, nach Joh. 14, 26., alles das wieder ins Andenken bringen, (ὑπομνησει), was ihnen Christus schon davon gesagt hatte, und sie über alles, was zu ihrer Amtsführung nöthig sey, belehren, (διδαξει παντα). Er soll ihnen künftige Dinge offenbaren, C. 16, 13.; sie, wo es nöthig ist, mit Wunderkräften unterstützen, Marc. 16, 17.; sie alles, was sie nicht recht gefaßt hätten, oder was ihnen ganz unbekannt wäre, lehren, so oft es nöthig sey, Joh. 16, 12.; 13, 26. Hiernach ist ihre ganze Lehre als Gottes Lehre anzusehen. Dies ist es also, worauf sich die Lehre von der Inspiration des neuen Testaments gründet, und es erhellt zugleich daraus, daß man den Begriff von Inspiration so festsetzen müsse, wie im Anfange des §. geschehn ist. Uebrigens verdient hiebey bemerkt zu werden, daß die Schriften des Paulus, als eines Apostels, 2 Petri 3, 16. den Schriften des alten Testaments, (welche die Juden und ersten Christen für göttlich hielten,) gleich geschätzt werden. Es erhellt also daraus, wie die Apostel selbst von ihren und ihrer Amtsbrüder Schriften geurtheilt haben. Was die Schriften des Lucas und Marcus betrifft, so waren ihre Verfasser zwar nicht Apostel, (auf welche jene Verheißungen Christi zunächst gingen); aber sie waren beide unmittelbare Schüler und Amtsgehülfen der Apostel, Marcus des Petrus, und Lucas des Paulus, die, als solche mit höhern Geistesgaben (Lehrgaben) versehn waren; sie genossen, wenn sie lehrten, es mochte nun mündlich oder schriftlich geschehn, denselben höhern Einfluß, und verdienen also denselben Glauben. Paulus war zwar nicht Jesu Gefährte gewesen, wie die übrigen Apostel; aber jene Verheißungen gehen auch auf ihn, da er von Christo selbst zum Apostel bestellt war und alle Apostelrechte hatte, und ihn auch die übrigen Apostel als ihren Gehülfen und Mitapostel anerkannten. [S. M. p. 19. §. 7.]

II. Vom göttlichen Ursprung der Bücher des alten Testaments. Die herrschende Behauptung unter den Juden zur Zeit Jesu war, daß die Bücher des alten Testaments göttlichen

Urſprungs wären. Sie behaupteten dies nicht bloß von den darin enthaltenen Lehren, ſondern auch von den Büchern ſelbſt, indem dieſelben von Propheten herrührten, [Joſephus contra Apion. I, 7.], ob ſie gleich von der Art und Weiſe und den Graden der Inſpiration verſchieden dachten. Chriſtus und die Apoſtel haben dieſe allgemeinen Meinung der Juden nicht nur niemals widerſprochen, ſondern ſie ſind ihr vielmehr durchgängig beygetreten, und haben ſie als wahr vorausgeſetzt und beſtätigt. Sie haben das alte Teſtament nach allen ſeinen Theilen als göttliche Schriften anerkannt. [S. einzelne Stellen über einzelne Bücher des alten Teſtaments bey Storr S. 62. und 71. f.] Redeten nun Chriſtus und die Apoſtel hier als wirklich inſpirirte Männer, (Num. I.), ſo iſt dieſes ihr Zeugniß für die Inſpiration dieſer Bücher entſcheidend. So wird der Beweis dafür am kürzeſten und bündigſten geführt. [S. M. p. 25. §. 12.] Es verdient dabey noch der Umſtand bemerkt zu werden, daß die Apoſtel und Chriſtus den Plan hatten, ſtatt der Moſaiſchen oder alttestamentlichen Verfaſſung eine andere vollkommnere einzuführen, und dennoch erklären Chriſtus und Paulus eben dieſe Moſaiſche Lehre, Verfaſſung und Schriften für göttlich, bey aller ihrer Unvollkommenheit, denn Gott hatte ſie für ein noch unvollkommenes Weltalter, das eines höhern Unterrichts noch nicht empfänglich war, beſtimmt. Daß aber auch die Apoſtel der jüdiſchen Meinung von Inſpiration der Bücher ſelbſt beytraten und ſie beſtätigt haben, iſt aus ihren öftern und ganz beſtimmten Aeußerungen darüber völlig klar. Ihre Lehre davon iſt ſonderlich aus folgenden zwey Stellen des neuen Teſtaments deutlich zu erſehen.

1) 2 Tim. 3, 15. — 17. Paulus ermahnt den Timotheus, bey der Apoſtellehre zu bleiben, weil die Apoſtel göttliche Lehrer wären (V. 14.) und weil die Lehre derſelben ſchriftmäßig ſey. Ferner, ſagt er, (και, nämlich: bleibe bey dieſer Lehre, V. 14.) weil du von Jugend auf die heilige Schrift (das A. T.) kennſt, (als ein im Judenthum Erzogener,) welche dich von dem Heil, der Seligkeit, die wir durch Annahme des chriſtlichen Glaubens erlangen, unterweiſen kann. (Paulus lehrt, das alte Teſtament führe auf Chriſtum und ſey Vorbereitung zum Chriſtenthum.) Die ganze (nach allen ihren Theilen, ohne Ausnahme) von Gott eingegebene Schrift (Es iſt ſo zu conſtruiren, daß das Comma nach γραφη geſtrichen wird; ſo Clemens der Alexandriner, Theodoretus, die ſyriſche Verſion und die Vulgate, eben ſo faſt alle Theologen des ſechzehnten Jahrhunderts; außerdem würde auch der Artikel ſtehen, ἡ γραφη. Daher für πασα γραφη θεοπνευστος ουσα. Ueber das Wort θεοπνευστος ſ. §. 9.) iſt auch brauchbar zum Unterricht in der (chriſtlichen) Religionslehre, zur Ueberzeugung, (Abweiſung von Irrthümern u. ſ. w.), zur

Beſſe-

Beſſerung, zur Unterweiſung in der Tugend oder Frömmigkeit. Hierdurch erlangt ein Lehrer (ἄνθρωπος θεου, Diener Gottes) die rechte Brauchbarkeit und Tüchtigkeit zu allen ſeinen wichtigen Amtsgeſchäften. Hierin liegen alſo folgende Sätze: a) daß Paulus die Bücher des alten Teſtaments als inſpirirt anerkannt habe; b) daß er ihnen auch Nützlichkeit und Brauchbarkeit im chriſtlichen Unterricht zugeſtanden habe, wenn ſie nur recht gebraucht würden.

2) 2 Petri 1, 19. 20. [Scripta varii argumenti, T. I. n. 1. l.] Er zeigt gegen Juden und judaiſirende Irrlehrer, Jeſus ſey der wahre Meſſias, und kommt bey dieſer Gelegenheit auf die Weiſſagungen der iſraelitiſchen Propheten, die an ihm genau erfüllt wären. Der Sinn des 19ten Verſes: „Jetzt finden auch wir (Apoſtel) die Orakel der Propheten (von Chriſto) viel überzeugender (nach erfolgter Erfüllung), und ihr thut ſehr wohl daran, wenn ihr darauf recht aufmerkſam ſeyd. Ehedem, vor der Erfüllung, waren ſie dunkel, (dem dunkeln Nachtlicht gleich, das ſchwach auf dunkelm Pfade leuchtet), bis zur wirklichen Erſcheinung Chriſti auf Erden, von wo an uns ein helleres Licht aufging, d. i. wir deutlichere Kenntniß erlangten.“ Nun V. 20. „Aber die Propheten des alten Teſtaments konnten ſelbſt davon nicht deutlicher reden, ſie konnten von ihren Weiſſagungen ſelbſt keine deutliche Auslegung (ἐπιλυσις, ἐπιλυειν, explicare, Marc. 4, 34.) geben, weil ſie nämlich von den Sachen ſelbſt nur dunkle Kenntniß hatten, und ſelbſt nicht mehr davon wußten, als ihnen jedesmal durch göttliche Offenbarung bekannt gemacht wurde. So iſt der Zuſammenhang mit V. 21., und faſt eben daſſelbe wird 1 Petri 1, 10. — 12. geſagt. Denn nie iſt ein Orakel bloß aus Willkühr (θελημα, רצון, חפץ) der Menſchheit vorgetragen worden, d. i. es hing nicht von ihrer Willkühr ab, ob ſie etwas ſagen, und was und wie ſie ſagen wollten); ſondern die göttlichen Lehrer (Propheten des alten Teſtaments) redeten bloß dann, wenn ſie vom heiligen Geiſt getrieben wurden. Πνευμα ἁγιον Inſpiration des heiligen Gottesgeiſtes, unmittelbarer göttlicher Antrieb und Leitung, und φερεσθαι, moveri, agitari, das eigentliche Wort bey den Griechen von Begeiſterung der Sänger, der Propheten und Wahrſager, z. B. im Tempel des Apolls. (S. §. 9.) Die Propheten ſagten ſelbſt, daß ſie alles, was ſie redeten, lehrten, ſchrieben, darum lehrten und ſchrieben, weil es ihnen Gott oder der heilige Geiſt befohlen habe und ſie es von ihm empfangen hätten. [Vergl. M. p. 20. f. die daſelbſt angef. Stellen der heil. Schrift.]

Die letztere Petriniſche Stelle aber iſt nun zwar zunächſt kein eigentlicher Beweis für Inſpiration der ſämmtlichen Bücher

des alten Teſtaments. Eigentlich iſt darin von den Weiſſagungen, alſo von einem Theil derſelben die Rede. Indeſſen erhellt daß aus beiden Stellen, daß die Apoſtel die Inſpiration des alten Teſtaments überhaupt anerkannt haben. Und man ſieht deutlich aus dem ganzen neuen Teſtamente, daß Chriſtus und die Apoſtel in Abſicht der Inſpiration nichts gelehrt haben, was von der verſchieden geweſen wäre, was damals unter den Juden allgemeine Behauptung davon war. Nun aber nennt Joſephus die ganze Sammlung des alten Teſtaments häufig θειας γραφας, ἱερα γραμματα, und ſpricht in den ehrerbietigſten Ausdrücken davon, wie auch Philo jederzeit thut. Den Propheten legt Joſephus (c. Ap. 1, 7.) ausdrücklich ἐπιπνοιαν θεου bey. Und eben dies war auch völlig ſeine und aller Juden Meinung von den hiſtoriſchen Büchern des alten Teſtaments. Denn er ſagt, die iſraelitiſche Nation habe niemand das Recht zugeſtanden, die öffentliche Geſchichte zu beſchreiben, als den Propheten, (c. Ap. I.) ſo wie das Recht, die Schriften der Propheten abzuſchreiben, keines Alters keinem als den Prieſtern. [M. p. 22.]

Da nun dies alles die gewöhnlichen Meinungen der Juden des erſten und zweyten Jahrhunderts und lange vor Chriſti Geburt waren, und Chriſtus und die Apoſtel deutlich beytreten, ſo müſſen ſie auch bey allen denen volle Gültigkeit haben, die Chriſtum und die Apoſtel als göttliche Geſandte anerkennen. Sehr wahr iſt, was Morus ſagt, (p. 24. oben): „die verächtlichen Ausdrücke, die ſich viele vom alten Teſtamente zu gebrauchen erlaubten, waren Chriſtiano indignae voces“. Nur in Abſicht einiger hiſtoriſchen Bücher im alten Teſtamente könnte jemand der Zweifel beyfallen, daß es nicht gewiß ſey, ob ſie von Propheten herrühren, da verſchiedene erſt nach dem babyloniſchen Exil zuſammengetragen wären. Aber wenn dies auch wäre, ſo würde man dabey nichts einbüßen, weil die meiſten dieſer hiſtoriſchen Bücher gerade in ihren wichtigſten Theilen Sammlungen und Auszüge aus größern Werken ſind, die von Propheten herrührten, die darin auch namentlich angeführt werden, z. B. aus Jeſaias Geſchichte der Könige von Juda in den Büchern der Könige und der Chronik.

§. 9.

Vergleichende hiſtoriſche Bemerkungen über die Vorſtellungen und Ausdrücke der alten Welt von unmittelbaren göttlichen Einwirkungen.

I. Die Idee von göttlicher unmittelbarer Einwirkung und Inſpiration finden wir bey allen Nationen der alten Welt, nur

bey

ey jeder nach den verschiedenen Graden der geistigen Kultur und
n Lokalumständen in der Form anders modificirt. Aber die Ideen
d Vorstellungsarten der neuern Welt, die durch die Anwendung
d den Gebrauch der Schul- und Sectenphilosophie über vieles
ch und nach andere Begriffe erhalten hat, weichen von der
enk- und Vorstellungsart jener frühern Zeiten sehr merklich ab,
d lassen sich also schwer damit vereinigen. Man hat sich zwar
le Mühe gegeben, jene Begriffe auch mit den neuern philoso-
ischen Systemen und Meinungen in Verbindung zu bringen;
er schon die ganz verschiedenen Wege, auf welchen man
s zu bewerkstelligen gesucht hat, sind ein Beweis, daß die Sache
wer ist und daß diese Bemühungen nicht glücklich von statten
hen.

Folgerungen aus dem Bemerkten: 1) Es müssen also jene
egriffe und Vorstellungen dem Menschen doch sehr natürlich seyn,
üssen ihm nahe liegen, weil wir sie bey allen Völkern finden
d bey allen auf ähnliche Art, besonders im Anfange ihrer Kultur.
) Fand es also Gott für gut, sich einigen Menschen oder Natio-
en wirklich näher zu offenbaren, so läßt sich von seiner Güte
d Weisheit erwarten, daß er sich zu jenen Begriffen und Vor-
ellungen herabgelassen haben wird, und ihnen auf dem Wege be-
gnet seyn wird, auf welchem sie ihm entgegen kamen. Denn wie
nnte es einem weisen und guten Vater zuwider und unanständig
yn, den Begriffen und natürlichen Erwartungen seiner Kinder
ntgegen zu kommen, zu entsprechen, wenn er sie belehren und
ziehen will? Hieraus ist es begreiflich, woher es komme, daß
e wahre Inspiration, wie sie war bey den Aposteln und
ropheten, im Aeußern so viel ähnliches mit der bloß angeblichen
nd eingebildeten hat und haben muß, wie sie war bey den
ropheten und Volkslehrern anderer Nationen, so groß auch die
nere Verschiedenheit ist. Dies muß darum sorgfältig gemerkt
erden, weil diese Vergleichungen von vielen gemißbraucht sind.
) Die Anwendung dieser vergleichenden Bemerkungen bey der Bibel
t ein sicheres Verwahrungsmittel gegen falsche Auslegung aller
er biblischen Stellen, die von Inspiration handeln. Viele Neuere,
elche die Inspiration der heiligen Schriften läugnen, haben diese
iblischen Stellen durch allerley exegetische Künste so auszulegen
rsucht, daß es scheinen soll, als wenn darin nichts von Inspiration
n eigentlichen Sinne vorkomme, damit es nur mit ihrem System
sammenstimme. Aus diesen Bemerkungen aber sieht man, wie die
hrer und die ehemaligen Zuhörer und Leser der biblischen Lehrer
ie Stellen nach damaligem Sprachgebrauch verstanden haben,
mlich von Inspiration im eigentlichen Sinne.

II. Völker, die noch in ihrem Kindheitsalter ſind, ſ
überhaupt alles Große, was bey ihnen Bewunderung erweckt
ihnen unbegreiflich iſt, als unmittelbare Wirkung der Got
an, ohne auf die Mittelurſachen zu achten, wodurch es hervo
bracht wird. Daher ſind ihnen häufig die nützlichen Erfindun
Geſetze, Religionsanordnungen unmittelbares Geſchenk der G
heit, und diejenigen hervorſtehenden Männer, die dergleichen
bekannt machten, ſind ihnen Vertraute und Boten der G
heit, denen ſie deshalb die größte Ehrerbietung erweiſen. (Bey
hiezu giebt es genug, z. B. in der ganzen alten griechiſchen Sa
geſchichte.) Durch ſie redet Gott unmittelbar mit den Men
Was daher dieſe Männer reden, heißt Rede Gottes, W
Gottes. Daher heißen ſie auch Heilige oder Geweih
Gottes, in allen alten Sprachen. So werden die Sänger
Propheten bey den Griechen ἅγιοι und θειοι genannt; eben ſo
Sprachgebrauch im Hebräiſchen: קְדֹשִׁים (2 Könige 1, 9.); 2
1, 21.: ἁγιοι θεου ἀνθρωποι, אִישׁ הָאֱלֹהִים. Man ſehe
Cicero's Stelle de ſanctitate poetarum, Arch. 8. und
Auch נְבִיאִים ſind nach der Etymologie (arab.) eigentlich Bo
Bevollmächtigte (Gottes). — Θεοπροπος, qui loco
loquitur, vates, (Hom. Il. XII, 228.). [Vergl. D. Dro
proluſſ. II de notione Prophetae in codice ſacro. Wit
berg 1788 und 89.; und M. p. 20. und 21.]

III. Aber auch dieſe Männer ſelbſt, die ſich zu dem, w
groß und edel iſt, begeiſtert fühlten, und den unwiderſtehli
Trieb, ſich andern mitzutheilen, bey ſich lebhaft empfanden, ſ
denſelben als einen übermenſchlichen Antrieb an, als unmitt
von Gott gewirkt und als Einſprache der Gottheit. Sie glau
ſelbſt feſt, daß die Gottheit durch ſie handle und rede. Dieſe Ue
zeugung finden wir bey mehrern Weiſen und Gelehrten des frü
Alterthums; und es verräth große Unkunde der Geſchichte der Men
heit, wenn man ſich von ihnen einbildet, daß ſie hier immer als ſo
aber betrügliche Politiker gehandelt und ihre Zeitgenoſſen vorſ
getäuſcht hätten. Die Sänger und Propheten bey den
Griechen glaubten feſt, daß ſie göttlichen Antrieb hätten, eben
gewiß, wie ihre damaligen Leſer und Zuhörer. Dies iſt ſchon
Homer bekannt. Der Satz des Cicero (N. D. II, 66
„nemo vir magnus ſine aliquo afflatu divino umquam fu
iſt ein allgemein angenommener Satz, iſt ein Axiom im ga
Alterthum. Daher auch alles, was die alten Helden, Heerfüh
Könige und Weiſen Großes und Erhabenes dachten und th
alle ihre großen Unternehmungen, ihre Kriege, ihre erfochte
Siege u. ſ. w., dem in ihnen und durch ſie wirkenden Gott
geſchrieben werden.

Dies alſo (Num. II. und III.) finden wir bey den alten heid-
chen Lehrern und Propheten, wie bey den bibliſchen. Nun aber
nmt es nur darauf an, ob es bey den bibliſchen auch bloß in
: Einbildung beſtanden habe oder gar vorſätzliche Erdichtung gewe-
iſt. Allein die göttliche Weisheit und Güte hat dafür geſorgt,
ß ſich der unbefangene Unterſucher hier leicht vom Gegentheil über-
gen kann. Die heidniſchen Lehrer haben ihre Inſpiration nie
die Art beſtätigen und beglaubigen können, wie die bibliſchen
rer.

IV. Da man ſich vor Alters von der Gottheit höchſt ſinnliche
rſtellungen machte, und ſich dieſelbe menſchenähnlich und körper-
dachte; ſo ſtellte man ſich dieſe unmittelbare Einwirkung Got-
beym Reden und Handeln der Menſchen auch ſehr ſinnlich
, und gebrauchte folglich auch ſolche ſinnliche Ausdrücke davon.
r Gang des menſchlichen Geiſtes iſt auch hier überall derſelbe,
dies die Uebereinſtimmung in den verſchiedenſten Sprachen
eiſet. Faſt bey allen Völkern wird der Antrieb Gottes, wodurch
e Vertrauten zum Handeln oder Reden begeiſtert werden, der
rache und dem Munde Gottes, oder dem Hauch und
em zugeſchrieben, der aus ſeinem Munde gehet. Nach der
rſtellung der Alten iſt alſo dieſe Einwirkung im eigentlichen
ne Einſprache, Einathmung oder Einhauchung der
ttheit, und es werden ſolche Ausdrücke davon gebraucht, die
bezeichnen. (S. Joh. 20, 22.) Daher heißen die Ausſprüche
Propheten נְאֻם יְהוָה, דְּבְרֵי יְהוָה, u. ſ. w.; bey den Griechen:
η, φασις, λογιον; und bey den Römern: oracula, ab ore ſ.
tione Deorum, wie ſchon Cicero bemerkt. Es werden daher
er in den alten Sprachen dieſe Wirkungen und dieſer Antrieb
tes mit ſolchen Wörtern und Redensarten benannt, die eigentlich
blaſen, hauchen, anhauchen gebraucht werden; als im
räiſchen: רוּחַ, רוּחַ אֱלֹהִים, רוּחַ קֹדֶשׁ, רוּחַ יְהוָה, רוּחַ פִּי יְהוָה. In der
chiſchen Sprache: πνεω, ἐμπνεω, πνευμα (ἁγιον ſ. θεου),
νευστος, ἐπιπνοια θεου, z. B. vom delphiſchen Orakel der
hia, u. ſ. w. Von der Art iſt auch θεοπνευστος, 2 Tim. 3, 16.
§. 8.) Anderwärts für θεοπνευστον εἰναι ſ. ἐπιπνοιαν θεου
, λαλειν ἐν πνευματι θεου. Im Lateiniſchen inſpiratio,
piratus (a ſpirando) und ſpiritu divino inſtinctum
, von Wahrſagern bey Livius V, 15.; afflatus dei, af-
tum eſſe numine; inflari divino ſpiritu, Cic.
h. 8. Aus dieſer Uebereinſtimmung in Wörtern und Redens-
n ſchließt man mit Recht auf Uebereinſtimmung in den Grund-
iffen ſelbſt, und es erhellt, daß dieſe bibliſchen Ausdrücke
haus von einem unmittelbaren göttlichen Antriebe und Einwir-
genommen werden müſſen, weil die ganze alte Welt ſie nur

ſo,

ſo, und nicht anders verſtand. (Vergl. §. 19. Num. II.; und §. 39. Num. I.)

V. Da man ſich nun die Reden und Handlungen eines ſolchen Mannes als unmittelbar von Gott herrührend dachte, ſo glaubte man auch, daß ſich der Inſpirirte dabey gewöhnlich leidend verhalte, μαντευουσιν, ὡς ἐνι θυμῳ ἀθανατοι βαλλουσι, (Hom. Od. I, 200. 201. XV, 172.). Man war deswegen auch der Meinung, daß ein Inſpirirter (ein Wahrſager, ein Sänger u. a.) dasjenige oft ſelbſt nicht ganz einſehe oder andern deutlich erklären könne, was Er, oder vielmehr Gott durch ihn, rede. Dies war ſehr conſequent. Daher hatten auch die Juden den Satz nach dem Talmud: Die Propheten weiſſagen oft, ohne ſelbſt deutlich einzuſehen, was ſie weiſſagen. So urtheilen auch Philo und Joſephus, und Petrus ſagt (2 Petri 1, 20.), προφητεια ἰδιας ἐπιλυσεως οὐ γινεται. (S. §. 11.) Dieſelbe Vorſtellung davon iſt auch überall bey den Griechen zutreffen. Plato läßt in ſeinem Dialog von der Begeiſterung (Jo,) den Sokrates die unter den Griechen herrſchende Meinung davon vortragen. „Der Dichter kann nicht dichten, der Wahrſager nicht weiſſagen, wenn er nicht von der Gottheit begeiſtert und außer ſich ſelbſt verſetzt wird. Die Kunſt (τεχνη) oder Beredtſamkeit hat an ſeinen Reden gar keinen Antheil, ſondern nur die Gotteskraft (θεια δυναμις). Die Gottheit nimmt ihnen das eigene Nachdenken und Bewußtſeyn, und redet durch ſie zu uns als durch ihre Boten und Bevollmächtigten. Nicht ſie ſind es, die reden, ſondern Gott“, (οὐχ οὗτοι εἰσιν οἱ ταυτα λεγοντες). So heißt es gerade von den wahren Inſpirationen Marc. 13, 11. Im Menon zu Ende ſagt er: man nenne die Wahrſager mit Recht Werkzeuge der Götter und θειους, da ſie ſelbſt nicht wüßten, was ſie redeten. Beym Homer (Od. I. 347. f.) heißt es: Nicht den Sängern (οὐκ αἰτιοι ἀοιδοι) ſey die beyzumeſſen, was ſie ſängen; ſondern allein dem Zeus, der die Meiſterſänger nach ſeinem Gefallen begeiſtere. So ſagt auch der Sänger Phämios beym Homer zu Ulyſſes, (Od. XXII. 346.): „Mich hat Niemand gelehrt, (αὐτοδιδακτος εἰμι); mir hat ein Gott die mancherley Lieder in die Seele gepflanzt, (θεος δε μοι ἐν φρεσιν ἐνεφυσεν)“. Und weil die Kunſt an den alten Liedern jener Sänger und Dichter gar keinen Antheil hatte, ſo hießen ſie blos ἀοιδοι und θειοι ἀοιδοι. So beym Homer beſtändig. Das Wort ποιητης (Verskünſtler) kommt bey ihm gar nicht vor, und iſt neuern Urſprungs, da Poeſie Kunſt wurde. So heißt es von Bileam (4 Moſ. 23, 5.), Gott habe ihm die Worte in den Mund gelegt. Vergl. Scr. var. arg. p. 24. f. (p. 28. und 29. ed. II.).

VI. Der

VI. Der Trieb, den Begeisterte in sich fühlen, ist gewöhnlich sehr stark und unwiderstehlich; er verräth sich auch meistens äußerlich durch Stärke der Stimme, Gebehrden und sehr lebhafte Bewegung des Körpers. Deswegen werden in allen Sprachen von den Reden und Handlungen der Begeisterten solche Ausdrücke gebraucht, wodurch eigentlich heftige Bewegungen des Gemüths und des Körpers bezeichnet werden; z. B. ὁρμη (impetus), ὁρμαομαι von der Begeisterung; corripi, agitari deo; κατεχεσθαι ὑπο θεου, φερεσθαι, (2 Petri 1, 21.); pati deum; und die Begeisterung selbst heißt furor divinus, μανια, μαινεσθαι. Wir finden daher auch, daß die Wörter, welche in den alten Sprachen vom Weissagen gebraucht werden, oft wieder schlechtweg so viel als furere, insanire heißen, z. B. vaticinari im Lateinischen und bey den Hebräern התנבא, z. B. 1 Sam. 18, 10. Auch wurden die Triebe der Begeisterung in den Schriften der Asiaten oft als eine geistige und heilige Berauschung vorgestellt, weil die Menschen davon wie übernommen, und alle ihre Seelenkräfte gespannt und erhöht werden. Daher das Bildliche Luc. 1, 15. Eph. 5, 18. Die alten Propheten und Dichter pflegten sich auch oft durch Gesang und Musik ihre Begeisterung zu wecken und zu erhöhen, wie wir dies im Homer sehen; und auch bey israelitischen Propheten, z. B. Elisa, 2 Kön. 3, 15. Es waren daher die Prophetenschüler immer mit Gesang und Musik beschäftigt, z. B. 1 Sam. 10, 5. f.

§. 10.

Ueber die verschiedenen Theorien, welche die Theologen von der Inspiration der biblischen Bücher und von der Art und Weise derselben gegeben haben.

[M. p. 83. f. §. 29.]

I. Eine der ältesten Theorien in der christlichen Kirche ist unstreitig die, daß sich die Einwirkung des heiligen Geistes bey den biblischen Schriftstellern auf alles und jedes, was sie vorgetragen hätten, erstreckt habe, auch auf die kleinsten Dinge, selbst auf alle Wörter, Buchstaben u. s. f., so daß sie also Schreiber und Actuarii des heiligen Geistes gewesen wären. Mehrere Alte vergleichen daher die Schriftsteller mit Flöten, deren sich der Geist Gottes als Organ bedient habe. Diese Vergleichung finden wir schon bey Justin, Athenagoras, Macarius und andern Kirchenvätern, und eben so stellten die Sache auch vor in neuern Zeiten Musäus, Baier, Quenstedt, und in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Schubert. Diese Beschreibung scheint aller-

ſo, und nicht anders verſtand. (Vergl. §. 19. Num. II.; und §. 39. Num. I.)

V. Da man ſich nun die Reden und Handlungen eines ſolchen Mannes als unmittelbar von Gott herrührend dachte, ſo glaubte man auch, daß ſich der Inſpirirte dabey gewöhnlich nur leidend verhalte, μαντευονσιν, ὡς ἐνι θυμῳ ἀθανατοι βαλουσι, (Hom. Od. I, 200. 201. XV, 172.). Man war daher wegen auch der Meinung, daß ein Inſpirirter (ein Wahrſager, ein Sänger u. a.) dasjenige oft ſelbſt nicht ganz einſehe oder andern deutlich erklären könne, was Er, oder vielmehr Gott durch ihn, rede. Dies war ſehr conſequent. Daher hatten auch die Juden den Satz nach dem Talmud: Die Propheten weiſſagen oft, ohne ſelbſt deutlich einzuſehen, was ſie weiſſagen. So urtheilen auch Philo und Joſephus, und Petrus ſelbſt (2 Petri 1, 20.), προφητεια ἰδιας ἐπιλυσεως οὐ γινεται. (S. §. 1.) Dieſelbe Vorſtellung davon iſt auch überall bey den Griechen anzutreffen. Plato läßt in ſeinem Dialog von der Begeiſterung, (Jo,) den Sokrates die unter den Griechen herrſchende Meinung davon vortragen. „Der Dichter kann nicht dichten, der Wahrſager nicht weiſſagen, wenn er nicht von der Gottheit begeiſtert und außer ſich ſelbſt verſetzt wird. Die Kunſt (τεχνη) oder Beredtſamkeit hat an ſeinen Reden gar keinen Antheil, ſondern blos die Gotteskraft (θεια δυναμις). Die Gottheit nimmt ihnen das eigene Nachdenken und Bewußtſeyn, und redet durch ſie zu uns als durch ihre Boten und Bevollmächtigten. Nicht ſie ſind es, die reden, ſondern Gott“, (οὐχ οὐτοι εἰσιν οἱ ταυτα λεγοντες). So heißt es gerade von den wahren Inſpirationen Marc. 13, 11. Im Menon zu Ende ſagt er: man nenne die Wahrſager mit Recht Werkzeuge der Götter und θειους, da ſie ſelbſt nicht wüßten, was ſie redeten. Beym Homer (Od. I. 347. f.) heißt es: Nicht den Sängern (οὐκ αἰτιοι ἀοιδοι) ſey das beyzumeſſen, was ſie ſängen; ſondern allein dem Zeus, der die Meiſterſänger nach ſeinem Gefallen begeiſtere. So ſagt auch der Sänger Phämios beym Homer zu Ulyſſes, (Od. XXII, 346.): „Mich hat Niemand gelehrt, (αὐτοδιδακτος εἰμι); mir hat ein Gott die mancherley Lieder in die Seele gepflanzt, (θεος μοι ἐν φρεσιν ἐνεφυσεν)“. Und weil die Kunſt an den alten Liedern jener Sänger und Dichter gar keinen Antheil hatte, ſo hießen ſie blos ἀοιδοι und διοι ἀοιδοι. So beym Homer beſtändig. Das Wort ποιητης (Verskünſtler) kommt bey ihm gar nicht vor, und iſt neuern Urſprungs, da Poeſie Kunſt wurde. So heißt es vom Bileam (4 Moſ. 23, 5.), Gott habe ihm die Worte in den Mund gelegt. Vergl. Scr. var. arg. p. 24. f. (p. 28. und 29. ed. II.).

VI. Der

VI. Der Trieb, den Begeisterte in sich fühlen, ist gewöhnlich sehr stark und unwiderstehlich; er verräth sich auch meistens äußerlich durch Stärke der Stimme, Gebehrden und sehr lebhafte Bewegung des Körpers. Deswegen werden in allen Sprachen von den Reden und Handlungen der Begeisterten solche Ausdrücke gebraucht, wodurch eigentlich heftige Bewegungen des Gemüths und des Körpers bezeichnet werden; z. B. ὁρμη (impetus), ὁρμαομαι von der Begeisterung; corripi, agitari deo; κατεχεσθαι ὑπο του, φερεσθαι, (2 Petri 1, 21.); pati deum; und die Begeisterung selbst heißt furor divinus, μανια, μαινεσθαι. Wir finden daher auch, daß die Wörter, welche in den alten Sprachen vom Weissagen gebraucht werden, oft wieder schlechtweg so viel als furere, insanire heißen, z. B. vaticinari im Lateinischen und bey den Hebräern התנבא, z. B. 1 Sam. 18, 10. Auch wurden die Triebe der Begeisterung in den Schriften der Asiaten oft als eine geistige und heilige Berauschung vorgestellt, weil die Menschen davon wie übernommen, und alle ihre Seelenkräfte gespannt und erhöht werden. Daher das Bildliche Luc. 1, 15. Eph. 5, 18. Die alten Propheten und Dichter pflegten sich auch oft durch Gesang und Musik ihre Begeisterung zu wecken und zu erhöhen, wie wir dies im Homer sehen; und auch bey israelitischen Propheten, z. B. Elisa, 2 Kön. 3, 15. Es waren daher die Prophetenschüler immer mit Gesang und Musik beschäftigt, z. B. 1 Sam. 10, 5. f.

§. 10.

Ueber die verschiedenen Theorien, welche die Theologen von der Inspiration der biblischen Bücher und von der Art und Weise derselben gegeben haben.

[M. p. 83. f. §. 29.]

I. Eine der ältesten Theorien in der christlichen Kirche ist unstreitig die, daß sich die Einwirkung des heiligen Geistes bey den biblischen Schriftstellern auf alles und jedes, was sie vorgetragen hätten, erstreckt habe, auch auf die kleinsten Dinge, selbst auf alle Wörter, Buchstaben u. s. f., so daß sie also Schreiber und Actuarii des heiligen Geistes gewesen wären. Mehrere Alte vergleichen daher die Schriftsteller mit Flöten, deren sich der Geist Gottes als Organ bedient habe. Diese Vergleichung finden wir schon bey Justin, Athenagoras, Macarius und andern Kirchenvätern, und eben so stellten die Sache auch vor in neuern Zeiten Musäus, Baier, Quenstedt, und in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Schubert. Diese Beschreibung scheint aller-

allerdings der herrſchenden Denk- und Vorſtellungsart der alten Welt in vielen Stücken gemäß zu ſeyn. (S. §. 9.) Allein freylich mit unſern jetzigen Begriffen und Anſichten will es nicht immer zuſammenſtimmen, und, (was die Hauptſache iſt,) die heiligen Schriftſteller ſagen auch ſelbſt nirgends, daß ſie eine ſolche Eingebung während des Schreibens immer gehabt hätten. Ja lehrt ja auch der Augenſchein, daß dieſe Schriftſteller ſolche Inſpiration nicht durchgängig gehabt haben können, die ſie zu bloßen für ſich ſelbſt ganz unthätigen Werkzeugen des heiligen Geiſtes machte, wenn dies auch gleich vielleicht von manchem ihrer Zeitgenoſſen geglaubt werden mochte. Denn 1) wir ſehen, daß jeder ſeine ihm eigne Schreibart hat, die ihn kenntlich von andern unterſcheidet. (Man ſagt zwar, der heilige Geiſt habe ſich dabey gerichtet; aber wozu das? der Dictirende richtet ſich auch ſonſt nicht nach dem Styl ſeines Schreibers.) 2) Wir bemerken, bey aller Würde und Trefflichkeit der Sachen, doch häufig etwas rauhes und unpolirtes im Vortrag und in der Einkleidung in ihren Schriften, wie es ſich bey unſtudirten oder nicht wiſſenſchaftlich gebildeten Leuten findet. Dieſes muß man doch als ihr Eigenes anſehen. 3) Sichtbar hat auch einer die Schriften des andern oft benutzt; die Evangeliſten zum Theil frühere Aufſätze über Jeſu Leben und Thaten; auch die Propheten alten Teſtaments Eſaias und Jeremias den Jeſaias; u. ſ. f. 4) Die bibliſchen Geſchichtſchreiber berufen ſich auch auf Autopſie, auf Zeugen, hiſtoriſche Quellen, woraus ſie ſchöpften, und auf eigne Forſchungen, (Luc. 1, 1.) woraus deutlich erhellt, daß ſie ſelbſt nicht unthätig dabey waren, und daß ſie diejenigen Kenntniſſe, z. B. geſchichtliche, die ſie auf gewöhnlichem Wege und durch eignen Fleiß erlangen konnten, nicht wunderthätig ausgetheilt bekamen. Gott thut auch nie Wunder, wo dergleichen nicht nöthig ſind. 5) Sie reden oft von ihrem Namen, beſtellen Grüße u. ſ. w., reden von ihren Privatangelegenheiten, z. B. Paulus 2 Tim. 4, 13. f. 6) Sie unterſcheiden bisweilen ſelbſt ausdrücklich ihren Rath von dem ausdrücklichen Befehl Gottes oder Chriſti, z. B. 1 Cor. 7, 25. vergl. V. 40. 2 Cor. 8, 10.

Was nun die Inſpiration der Worte betrifft, ſo findet ſie nach den alten Vorſtellungen (§. 9.) zwar nicht gerade immer, aber doch in vielen Fällen ſtatt. Man hat ſie daher auch von der Bibel ehedem und in neuern Zeiten häufig angenommen; ſo Erneſti, [Neue theol. Bibl. B. III. 468. f.]. Das gewöhnliche Argument, (der auch Erneſti gebrauchte,) iſt: „man könne ohne Worte nicht deutlich denken und auch andern keinen deutlichen Begriff ohne Worte beybringen, alſo habe ihnen auch der Geiſt Gottes die Worte jedesmal eingegeben“. Allein ich kann ja jemanden unter meiner Aufſicht und

) Leitung etwas ausarbeiten laſſen, die Ideen bey ihm erwecken) veranlaſſen, ihm die Sachen an die Hand geben, auch wohl, ın es nöthig iſt, einzelne Wörter, ohne daß ich ihm darum alle d jede Worte, die er gebrauchen ſoll, vorſage und dictire. Ich rlaſſe ihm ſelbſt die Ausarbeitung und Einkleidung unter meiner ıauen Aufſicht. Daher z. B. Paulus die Lehre von Abſchaffung Moſaiſchen Geſetzes auf verſchiedene Art einkleiden konnte. Oft int es indeſſen nothwendig geweſen zu ſeyn, daß die Schriftſteller h die Worte, womit die ihnen geoffenbarten Sachen ausgedrückt ren, beybehielten, ſo bey Zahlen, Namen der Orte und Perſo- ı, ſolchen nämlich, die ſie anders woher nicht wiſſen konnten, nentlich in den Weiſſagungen, weil ſie ſonſt etwas ganz an- res geſchrieben hätten. [S. M. p. 55. n. 6.]. Aus dieſen merkungen und Betrachtungen iſt nun die andere Theorie her- gegangen.

II. Andere behaupten nämlich, daß es verſchiedene Grade Inſpiration gegeben habe, um ſo jenen Schwierigkeiten zuweichen. Dieſe Grade nämlich wären nach Beſchaffenheit Schriftſteller und der Sachen, von denen ſie ſchrieben, ver- ieden geweſen. Schon einige von den Alten haben dies ange- mmen. Aber über die Art und Weiſe, wie dieſe Verſchieden- t der Grade beſtimmt werden ſolle, und wie viele Grade es eben habe, darüber iſt man ſehr uneinig; und es iſt nicht zu arten, daß ſich die Theologen je darüber ganz einverſtehen rden, denn die heiligen Schriftſteller haben ſelbſt darüber nichts timmtes geſagt, und die Sache liegt auch an ſich zu ſehr außer ferm Geſichtskreiſe, weil wir jetzt keine Erfahrungen darüber chen können. Man iſt aber dabey auf folgende Art zu Werke angen:

1) Einige Theologen laſſen ſich gar nicht auf das Einzelne , um die Grade und ihre Grenzen in einzelnen gegebenen Fällen ıau zu beſtimmen. Sie begnügen ſich, zu ſagen: der höchſte ad der Inſpiration ſey die Eingebung der Worte geweſen; ſe habe bloß ſtatt gefunden beym Vortrag der allerwichtigſten ıchen, und überhaupt bey ſolchen Dingen, die ſie nicht anders her wiſſen konnten, oder wobey irgend eine Gefahr des Irrthums r; bey andern Gegenſtänden, z. B. hiſtoriſchen, wäre es bloß thig geweſen, daß Gott Irrthum verhütet, oder den Schriftſtel- n die ehedem von ihm ſelbſt gehörten und geſehenen Sachen eder ins Andenken gebracht, oder auch nur ihnen den bloßen trieb zum Vortrag oder zum Niederſchreiben gegeben habe.) Michaelis, Döderlein u. a. Calixtus meinte, es ſey erhaupt hinlänglich, zu behaupten, daß Gott den Schriftſtellern beygeſtanden habe, daß ſie nicht hätten irren können, (not. 7. comp.).

comp.). Diese Theologen lassen sich nun gewöhnlich nicht dara
ein, von irgend einem einzelnen Theile eines biblischen Buches g
nau zu bestimmen, was für ein Grad der Inspiration dabey s
gefunden habe, weil man in einzelnen Fällen jetzt unmöglich wis
könne, wie viel der Schriftsteller von jeder Materie selbst gewu
oder erst eben jetzt durch die Bekanntmachung des heiligen Geis
erfahren habe.

2) Andere aber haben behauptet, daß nicht alle Bü
oder alles in den Büchern der Bibel inspirirt wäre. D
theilen sich dann wieder in verschiedene Klassen. Einige gehen
weit, daß sie annehmen, es wäre in einem und demselben Bu
nur einiges inspirirt, einiges aber nicht inspirirt, oder bloß mens
lich, und dieses müsse dann von dem Göttlichen wohl unterschie
werden. Fragt man nun aber: was ist z. B. im Briefe a
die Römer inspirirt, und was nicht inspirirt? so erhält man g
sehr verschiedene Antworten darauf. Schon bey R. Sim
wird die Hypothese des Heinr. Holdenius angeführt, der b
hauptete: nur das, was die biblischen Schriftsteller selbst, al
von Gott gesagt, in ihren Schriften ausdrücklich anführen
sey inspirirt, das andere alles nicht, es möge nun die Geschi
oder die Lehre selbst betreffen. — Andere sagen, alles, was
eigentliche Lehre angeht, ist inspirirt. Semler behauptet
seiner Abhandlung vom Canon (§. 8.) und auf ähnliche We
Kant: von der göttlichen Eingebung eines Buches könne m
nur sein gemeinnütziger moralischer Inhalt überführen
Ein göttliches Buch müsse also den Charakter des für all
Menschen zu allen Zeiten Nützlichen haben und zur morali
schen Besserung wirken; nur das Moralische sey daher göt
lich in diesen Büchern. Daher könne in einem und demselben Bu
etwas göttlich seyn, (das Allgemeingültige, das Gemeinnütz
und Moralische,) und auch vieles bloß menschlich. Aber dies g
nicht an. Denn (1.) die Inspiration würde dadurch so gut a
ganz aufgehoben. Denn einem Leser könnte auf diese Weise etwa
göttlich seyn, was dem andern nicht göttlich ist. (2.) Es wä
dabey der Fehler begangen, daß man über Thatsachen a prio
philosophirt. Dies kann aber nicht zugelassen werden. Denn wen
Gott für gut befindet, jemanden zu inspiriren, so kann man nic
a priori bestimmen, oder Gott vorschreiben, was und wie v
er ihm habe eingeben müssen, und was und wie viel er ihm ha
eingeben können. Aber man sieht leicht (3.) daß die Theologen
und Philosophen, welche diese Wendung nehmen, sich bey In
spiration und Göttlichkeit eines Buches wirklich nicht da
denken, was die alte Welt (§. 9.) und folglich auch die biblische
Schriftsteller dabey dachten, und daß sie also nur die Absicht
haben

ben, den alten Worten eine neue Bedeutung unterzulegen, um ese Lehre den herrschenden Begriffen unsers Zeitalters oder ihrem ysteme anzupassen. Wir finden indessen auch schon beym Ter- llian ähnliche Aeußerungen, z. B. de habitu mulierum, c. 3.: a nobis nihil omnino reiiciendum est, quod pertinet ad os: et legimus, omnem scripturam aedificationi ha- ilem divinitus inspirari.“ Dies sagt er, um das Buch enoch zu vertheidigen.

Anm. Da übrigens der höchste Zweck einer Gottesoffenbarung der seyn muß, den Menschen zu seiner höhern Bestimmung zu führen, (mora- lische Vervollkommnung und Glückseligkeit, Einleitung §. 3. und 6.), so kann sie durchaus nichts enthalten, was diesem Zweck entge- gen wäre. Keine Schrift, die dergleichen enthielte, könnte inspirirt seyn. So weit Kant und Fichte u. a. richtig. Aber darin fehlen sie, daß sie der höchsten Weisheit gleichsam Gesetze geben, wie dieser Zweck erreicht werden müsse, da es doch schon für sich klar ist, daß die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes nach Zeiten, Personen und andern Umständen sehr verschieden seyn müssen, so wie auch der Gebrauch und die Anwendung derselben. Warum sollte zum Beyspiel nicht auch das statutarische Positive geoffenbart und inspirirt seyn können, sobald es dazu dient, die moralische Religion wirksamer zu machen? Enthielte die heilige Schrift dergleichen nicht, so würde man demonstriren, daß sie es enthalten müsse.

3) Ein großer Theil der neuern Theologen in der römischen ch auch in der protestantischen Kirche, (nämlich die, welche das ittel zwischen der ersten Theorie und den zuletzt angeführten Be- uptungen halten wollen,) nehmen drey Grade von Inspiration und folgen dabey in der Hauptsache der Theorie des Claud. assen, eines Franziskaners und scholastischen Theologen des Zehnten Jahrhunderts. a) Der höchste und erste Grad der spiration sey gewesen die Offenbarung solcher Dinge, die Schriftstellern vorher ganz unbekannt waren, und ihnen also erst entdeckt wurden. Diese nennt Frassen inspiratio- m antecedentem. (Andere hingegen nennen dies nicht spiratio, sondern revelatio, und unterscheiden also diese jener, so daß bey jeder Revelation zwar Inspiration ist, aber bey jeder Inspiration Revelation. „Alles“, sagt man, „in heiligen Schrift ist eingegeben, aber nicht alles geoffenbart.“ nn die Schriftsteller wußten vieles schon aus dem vorherge- gangenen Unterricht oder aus eignem Nachdenken.) b) Der zweyte ad, wenn Gott in Hinsicht auf die ihnen schon bekannten Sachen, B. bey der vorzutragenden Lehre oder Geschichte, Irrthümer Fehler verhütete, für Auswahl, Wahrheit und Verständlichkeit Inhalts und der Worte sorgte, u. s. f. Dies heißt bey ihm in- ratio concomitans. c) Der dritte Grad ist, wenn Schrif- , die anfänglich vielleicht ohne Inspiration der Verfasser nieder- schrieben waren, hinterher durch göttliche Auctorität oder von

in-

inſpirirten Männern anerkannt und genehmigt wurden, — inſpirati consequens. So, meint er, wären die meiſten historiſchen Schriften des alten Teſtaments von Jeſu und ſeinen Apoſteln mit Eingebung beſtätigt worden; ſo wären auch die Evangelien des Marcus und Lucas durch Petrus und Paulus und hernach durch Johannes genehmigt worden. — Dieſe Theorie führt unter andern Doddridge aus, und noch genauer Töllner in ſeinem Buche über Eingebung der heiligen Schrift. Letzterer ſucht beſonders auch darzuthun, daß dabey das Anſehn der heiligen Schrift als Erkenntnißquelle in Glaubensſachen vollkommen geſichert ſey, auch da, wo nur der dritte Grad von Inſpiration ſtatt finde.

4) Andere Theologen, als Morus, (p. 32. f. §. 27. 28.), ſind der Meinung, daß es hinlänglich ſey, zu zeigen, daß die Propheten und Apoſtel höhern Beyſtand und Unterſtützung Gottes (h. Geiſt) gehabt haben. (§. 8.) Gott habe es auf verſchiedene Art, bald unmittelbar, bald unmittelbar, veranſtaltet, daß ſie dieſe Bücher geſchrieben hätten. Sie hätten ſie aber in jedem Fall immer als Leute die unter dem Einfluß des Geiſtes Gottes geſtanden hätten, geſchrieben, ſo wie ſie auch als ſolche immer geredet hätten, ohne daß es nöthig ſey, zu beſtimmen, was bey dem actu ſcribendi jedesmal für ein beſonderer actus θεοπνευστιας ſtatt gefunden habe. Die Abſicht des neuen Teſtaments iſt übrigens auch der große Abſtand auffallend des oft ſehr dürftigen Inhalts der apoſtoliſchen und meiſten übrigen Kirchenväter aus den erſten Jahrhunderten gegen die ſehr lehr- und inhaltsreichen Schriften des neuen Teſtaments, die meiſt von Ungelehrten herrühren. Bey dieſem Contraſte drängt ſich dem Unbefangenen der Gedanke auf: „würden dieſe ohne höhere Leitung anders und beſſer haben ſchreiben können?“

Anm. 1. Man findet viele brauchbare Bemerkungen über dieſe Materie in Rich. Simon's kritiſcher Geſchichte des alten Teſtaments, beſonders Cap. 23. — 25., und ſonderlich in den Briefen einiger holländiſchen Gottesgelehrten über R. Simon's kritiſche Geſchichte des alten Teſtaments, herausgegeben von Le Clerc, (1685). Aus dem Franzöſiſchen mit Anmerkungen und Zuſätzen, 2 Th. Zürch 1779. 8. Den hier ſchon vorkommenden, theils richtigen, theils falſchen und einſeitigen Ideen ſind viele neuere Theologen weiter nachgegangen. Sonderlich zeichnen ſich unter den Neuern aus: 1) Semler's Abhandlung von freyer Unterſuchung des Canons, Halle 1771 — 75, 4 Th. 8., worin die verſchiedenen Hypotheſen geprüft und mit Anmerkungen erläutert werden. Dadurch wurden verſchiedene Gegenſchriften zur Vertheidigung der gewöhnlichen Vorſtellungen veranlaßt, als von Schmid, Müller, Pitiſcus, u. a. 2) Joh. Gottl. Töllner's Schrift: Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift. Mitau und Leipzig 1782. gr. 8. 3) Viele treffliche Bemerkungen über den Einfluß Gottes bey der Entſtehung und Zuſammenordnung der einzelnen Theile der Bibel ſind in Köppen's Schrift, welche ſchon oben §. 7. zu Ende angeführt iſt. 4) Eine tiefſinnige Unterſuchung über die Möglichkeit einer nähern Offenbarung und die Criterien derſelben iſt Fichte's Verſuch einer Critik aller Offenbarungen.

Königl.

Königsberg, 2. Ausg. 1793, 8. 5) Die neueste dogmatische und hiſtoriſche Bearbeitung dieſer Materie iſt von Sonntag: Doctrina inſpirationis eiusque ratio (Methode), hiſtoria et uſus popularis. Heidelberg 1810. 8.

Anm. 2. Das Volk und die Jugend iſt mit den ſubtilen Forſchungen älterer und neuerer Theologen über die Beſchaffenheit und Art und Weiſe der Inſpiration und deren Grade im Unterrichte ganz zu verſchonen, auch mit den gelehrten Bemerkungen über Denk- und Sprechart der alten Welt. Hier bleibe man bey dem, was unmittelbar aus der heiligen Schrift hergeleitet werden kann und §. 8. angeführt iſt. Man concentrire alles darauf, (wie Calixtus und Morus,) daß Gott den heiligen Schriftſtellern überall ſo beygeſtanden habe, daß ſie gegen Irrthum geſichert geweſen wären, und erkläre ihnen jene Ausſprüche Jeſu darüber. Dies iſt vollkommen hinlänglich zur Begründung und Befeſtigung ihrer Ueberzeugung. Nie aber muß dieſe Lehre im Volks- und Jugendunterricht abſichtlich umgangen oder den Lehrlingen vorenthalten werden; denn ſie iſt in der heiligen Schrift gegründet und nach der Anſicht derſelben ſehr wichtig zu unſerer Ueberzeugung und Beruhigung. Eben ſo wenig muß ſie modernisirt, ſondern rein und unverkünſtelt wiedergegeben werden.

§. 11.

Von einigen der vornehmſten Eigenſchaften der heiligen Schrift.

Die proteſtantiſchen Theologen haben ſeit dem ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhundert von gewiſſen Mißverſtändniſſen oder falſchen Meinungen und Vorſtellungen über die heilige Schrift und ihren Gebrauch Gelegenheit hergenommen, in ihren Syſtemen von den Eigenſchaften der heiligen Schrift zu handeln, um durch allerley irrigen oder für irrig gehaltenen Meinungen zu begegnen. Das meiſte davon iſt gegen Behauptungen der römiſchen Kirche gerichtet. Die vornehmſten Eigenſchaften werden ſo angegeben:

I. Deutlichkeit (perſpicuitas). Die proteſtantiſche Kirche hat immer im Gegenſatz gegen die römiſche behauptet, daß die heilige Schrift deutlich ſey. Den römiſchen Päpſten war ſehr daran gelegen, die von menſchlicher Auctorität unabhängige Glaubensfreyheit in den Gliedern ihrer Kirche nicht aufkommen zu laſſen, und ſich ſogar eine richterliche Gewalt auch in Glaubensſachen anzumaßen. Der freye Gebrauch der Bibel ſchien ihnen bey Ausführung dieſer ihrer Abſichten ſehr hinderlich zu ſeyn. (S. §. 12.) Sie unterſagten ihn oder erſchwerten doch den Laien die Leſung derſelben, und brauchten den Vorwand, daß die Bibel voll Dunkelheiten wäre, wodurch die Laien in ihrem Glauben, (der ſich ohnedies hauptſächlich auf Tradition und kirchliches Anſehn gründen ſollte, (ſ. Vorbereitung §. 7.), irre geleitet und verwirrt würden. Dieſe überhebene Behauptung iſt jedoch ſelbſt in der römiſchen Kirche nicht allgemein

gemein geworden, ſondern nur hauptſächlich bey den eifrigen Anhängern des römiſchen Stuhls. Daher wir ſie z. B. bey den Theologen der gallicaniſchen Kirche nicht leicht finden.

Auf der andern Seite aber iſt die Lehre von der Deutlichkeit der heiligen Schrift auch wieder von manchen proteſtantiſchen Theologen übertrieben worden. Man kann den Begriff am beſten in Wahrheit gemäß ſo faſſen: „Die Bücher der Bibel ſind ſo geſchrieben, daß a) die erſten Leſer, für die ſie zunächſt beſtimmt waren, das meiſte leicht und ohne mühſame Auslegung nöthig zu haben verſtehen konnten, und daß b) auch wir daraus die weſentlichen Lehren der Religion, die zur Beſſerung, Beruhigung und Beſeligung der Menſchen dienen, erkennen und beſtimmen können. Dies iſt hinlänglich. Man bemerke Folgendes zur Erläuterung.

1) Es fand ſich allerdings auch ſchon zur Zeit jener Schriftſteller manche Dunkelheit in den Sachen, welche in der heiligen Schrift vorgetragen werden, die nicht immer wohl verhütet werden konnte, z. B. in Weiſſagungen und auch ſonſt. Daher auch Petrus ſchon von den Sachen, welche in den Briefen des Paulus vorgetragen werden, ſagt, daß einige dunkel wären, (2 Petr. 3, 16.) Auch war den Verfaſſern ſelbſt manches von dem, was ſie auf göttlichen Antrieb niederſchrieben, noch dunkel und unverſtändlich. (S. §. 9. Num. V.)

2) Aber da ſich die bibliſchen Schriftſteller der Sprache und Schreibart bedienten, die gerade zu ihrer Zeit die übliche war bey dem Publicum, für welches ſie zunächſt ſchrieben, und da ſie ſich dem Redegebrauche und der Denkweiſe ihres Zeitalters gemäß ausdrücken; ſo war das meiſte in ihren Schriften den Zeitgenoſſen derſelben verſtändlich. Denn zuerſt und zunächſt ſchrieben ſie für ihre Zeiten.

3) Allein eben dies macht, daß vieles, was damals gut verſtändlich war, jetzt nicht mehr ſo leicht zu verſtehen iſt. Unſere Sprache iſt ganz anders als die ausgeſtorbene hebräiſche und hebräiſch-griechiſche, in der ſie ſchrieben. Sitten, Gebräuche, Meinungen und Denkart haben ſich auch ganz geändert. Je mehr ſich nun einer in dies alles hinein verſetzen kann, deſto leichter und gewiſſer wird er die heilige Schrift verſtehen. Aber dies kann freylich nicht von jedem Chriſten verlangt werden; und ſelbſt dem Gelehrteſten bleiben, bey allen Bemühungen, Stellen im alten und neuen Teſtamente genug übrig, deren Sinn ihm zweifelhaft und dunkel erſcheint. Aber ungeachtet aller ſolcher Dunkelheiten ſind doch Stellen genug vorhanden, die hinlänglich deutlich ſind, um die weſentlichen Religionslehren daraus ſicher zu erkennen. Gerade die ſchwierigſten und dunkelſten Bibelſtellen haben keine oder doch nur eine entfernte Verbindung mit den Heilswahrheiten; und was in Abſicht

er göttlichen Lehren oder Lebenspflichten an einem Orte dunkel ge-
igt zu seyn scheint, das pflegt an mehrern andern desto deutlicher
t stehen. Die Erfahrung lehrt auch, daß Ungelehrte bey dem
oßen Gebrauch ihres gesunden Verstandes unter göttlichem Bey-
ande einen Schatz sehr guter Kenntnisse und Einsichten, auch selbst
t aus mangelhaften Uebersetzungen der Bibel, sammeln
nnen. Ja, unbefangene Unstudirte von natürlich gutem Verstande
d gutem Willen fassen manches oft leichter und richtiger aus der
iligen Schrift, als viele Gelehrte, die so häufig mit vorgefaßten
einungen hinzukommen und ihre eignen Ideen in der Schrift
den wollen. Sie sehen dann alles wie durch ein gefärbtes Glas.
s ist auch die heilige Schrift eigentlich nicht für Gelehrte, als
elehrte, geschrieben und zum Gegenstande der Spekulation be-
mmt, sondern hauptsächlich zum Genuß für's Herz. Daher wird
öfter von Gelehrten, die bloß für Spekulation Sinn und wenig
efühl im Herzen haben, verkannt und verachtet. Die biblischen
chriftsteller waren selbst meist Ungelehrte, und alle waren viel mit
gelehrten umgegangen. Sie treffen also den Ton derselben, und
mmen mit ihrer Denk- und Ausdrucksart mehr zusammen, als
wöhnlich die Gelehrten. Diesen Gesichtspunkt haben die wohl
cht gefaßt, die dem gemeinen Manne die Bibel aus den Händen
hmen wollen. Sehr wahr ist es, was Th. v. Kempis (von
r Nachf. Jesu, B. 1. Cap. 5.) sagt, „daß die heilige Schrift
t dem Beystande desselben Geistes Gottes gelesen werden müsse,
ter dessen Einwirkung sie geschrieben sey". Und diesen kann
er, auch der Unstudirte, wenn er nur will, erlangen.

Indessen auch selbst das wirklich Dunkle und Schwierige in
esen Religionsbüchern ist dem menschlichen Geschlechte sehr vor-
eilhaft gewesen, und hat zur Uebung des Verstandes und Nach-
nkens, und folglich auch zur Erleuchtung des Verstandes ungemein
el beygetragen.

Wäre in der heiligen Schrift alles so deutlich, daß man es
ne alle Anstrengung verstehen könnte, so würde der menschliche
rschungsgeist nicht Nahrung und Beschäftigung genug dabey ge-
nden haben. Lessing stellte daher den kühnen Satz auf: „die
ücher des neuen Testaments wären dem menschlichen Geschlecht
cht so wohl durch ihren eigentlichen Inhalt, als vielmehr durch
e dadurch veranlaßten Untersuchungen und Forschungen nützlich
worden". — Uebrigens kann man die Deutlichkeit der
iligen Schrift nicht mit Stellen aus der Schrift selbst beweisen,
o die Deutlichkeit derselben versichert wird, wie viele gethan
ben. Denn a) würde ein Gegner solche Zeugnisse eines Schrift-
llers in seiner eignen Sache nicht als Beweis gelten lassen;
s ist auch in allen den Stellen nicht von der Schrift selbst,
ndern vielmehr von den göttlichen Lehren die Rede, die z. B.

gemein geworden, ſondern nur hauptſächlich bey den eifrigen A
gern des römiſchen Stuhls. Daher wir ſie z. B. bey den Theo
der gallicaniſchen Kirche nicht leicht finden.

Auf der andern Seite aber iſt die Lehre von der Deutlich
der heiligen Schrift auch wieder von manchen proteſtantiſchen
logen übertrieben worden. Man kann den Begriff am beſte
Wahrheit gemäß ſo faſſen: „Die Bücher der Bibel ſind ſo ge
ben, daß a) die erſten Leſer, für die ſie zunächſt beſtimmt w
das meiſte leicht und ohne mühſame Auslegung nöthig zu
verſtehen konnten, und daß b) auch wir daraus die we
lichen Lehren der Religion, die zur Beſſerung, Beruhigun
Beſeligung der Menſchen dienen, erkennen und beſtimmen kön
Dies iſt hinlänglich. Man bemerke Folgendes zur Erläuteru

1) Es fand ſich allerdings auch ſchon zur Zeit jener S
ſteller manche Dunkelheit in den Sachen, welche in der h
Schrift vorgetragen werden, die nicht immer wohl verhütet w
konnte, z. B. in Weiſſagungen und auch ſonſt. Daher auch P
ſchon von den Sachen, welche in den Briefen des Paulus
tragen werden, ſagt, daß einige dunkel wären, (2 Petr. 3,
Auch war den Verfaſſern ſelbſt manches von dem, w
auf göttlichen Antrieb niederſchrieben, noch dunkel und unver
lich. (S. §. 9. Num. V.)

2) Aber da ſich die bibliſchen Schriftſteller der Sp
und Schreibart bedienten, die gerade zu ihrer Zeit die üblich
bey dem Publicum, für welches ſie zunächſt ſchrieben, und
ſich dem Redegebrauche und der Denkweiſe ihres Zeitalters g
ausdrücken; ſo war das meiſte in ihren Schriften den Zeitge
derſelben verſtändlich. Denn zuerſt und zunächſt ſchrieben ſi
ihre Zeiten.

3) Allein eben dies macht, daß vieles, was damals
verſtändlich war, jetzt nicht mehr ſo leicht zu verſtehen iſt. Un
Sprache iſt ganz anders als die ausgeſtorbene hebräiſche un
bräiſch-griechiſche, in der ſie ſchrieben. Sitten, Gebräuche,
nungen und Denkart haben ſich auch ganz geändert. Je meh
nun einer in dies alles hinein verſetzen kann, deſto leichter un
wiſſer wird er die heilige Schrift verſtehen. Aber dies kann fr
nicht von jedem Chriſten verlangt werden; und ſelbſt dem G
teſten bleiben, bey allen Bemühungen, Stellen im alten und
Teſtamente genug übrig, deren Sinn ihm zweifelhaft und d
erſcheint. Aber ungeachtet aller ſolcher Dunkelheiten ſind doch
len genug vorhanden, die hinlänglich deutlich ſind, um die w
lichen Religionslehren daraus ſicher zu erkennen. Gerade die ſc
rigſten und dunkelſten Bibelſtellen haben keine oder doch nur
entfernte Verbindung mit den Heilswahrheiten; und was in A

der göttlichen Lehren oder Lebenspflichten an einem Orte dunkel gesagt zu seyn scheint, das pflegt an mehrern andern desto deutlicher zu stehen. Die Erfahrung lehrt auch, daß Ungelehrte bey dem bloßen Gebrauch ihres gesunden Verstandes unter göttlichem Beystande einen Schatz sehr guter Kenntnisse und Einsichten, auch selbst oft aus mangelhaften Uebersetzungen der Bibel, sammeln können. Ja, unbefangene Unstudirte von natürlich gutem Verstande und gutem Willen fassen manches öft leichter und richtiger aus der heiligen Schrift, als viele Gelehrte, die so häufig mit vorgefaßten Meinungen hinzukommen und ihre eignen Ideen in der Schrift finden wollen. Sie sehen dann alles wie durch ein gefärbtes Glas. Es ist auch die heilige Schrift eigentlich nicht für Gelehrte, als Gelehrte, geschrieben und zum Gegenstande der Spekulation bestimmt, sondern hauptsächlich zum Genuß für's Herz. Daher wird sie öfter von Gelehrten, die bloß für Spekulation Sinn und wenig Gefühl im Herzen haben, verkannt und verachtet. Die biblischen Schriftsteller waren selbst meist Ungelehrte, und alle waren viel mit Ungelehrten umgegangen. Sie treffen also den Ton derselben, und stimmen mit ihrer Denk- und Ausdrucksart mehr zusammen, als gewöhnlich die Gelehrten. Diesen Gesichtspunkt haben die wohl nicht gefaßt, die dem gemeinen Manne die Bibel aus den Händen nehmen wollen. Sehr wahr ist es, was Th. v. Kempis (von der Nachf. Jesu, B. 1. Cap. 5.) sagt, „daß die heilige Schrift mit dem Beystande desselben Geistes Gottes gelesen werden müsse, unter dessen Einwirkung sie geschrieben sey". Und diesen kann jeder, auch der Unstudirte, wenn er nur will, erlangen.

Indessen auch selbst das wirklich Dunkle und Schwierige in diesen Religionsbüchern ist dem menschlichen Geschlechte sehr vortheilhaft gewesen, und hat zur Uebung des Verstandes und Nachdenkens, und folglich auch zur Erleuchtung des Verstandes ungemein viel beygetragen.

Wäre in der heiligen Schrift alles so deutlich, daß man es ohne alle Anstrengung verstehen könnte, so würde der menschliche Forschungsgeist nicht Nahrung und Beschäftigung genug dabey gefunden haben. Lessing stellte daher den kühnen Satz auf: „die Bücher des neuen Testaments wären dem menschlichen Geschlecht nicht so wohl durch ihren eigentlichen Inhalt, als vielmehr durch die dadurch veranlaßten Untersuchungen und Forschungen nützlich geworden". — Uebrigens kann man die Deutlichkeit der heiligen Schrift nicht mit Stellen aus der Schrift selbst beweisen, wo die Deutlichkeit derselben versichert wird, wie viele gethan haben. Denn a) würde ein Gegner solche Zeugnisse eines Schriftstellers in seiner eignen Sache nicht als Beweis gelten lassen; b) ist auch in allen den Stellen nicht von der Schrift selbst, sondern vielmehr von den göttlichen Lehren die Rede, die z. B.

mit einem Lichte verglichen werden, weil ſie den Menſchen belehren und ihm die Mittel zum wahren Glück zeigen, (z. B. Pſ. 19, 9. Pſ. 119, 105.).

II. Die Kraft (efficacia) der heiligen Schrift. Wenn man der heiligen Schrift eine Kraft beylegt, ſo iſt dies uneigentlich geredet. Denn dieſe Kraft kommt eigentlich dem Inhalt derſelben oder den darin vorgetragenen Lehren und Grundſätzen zu. Die Streitigkeiten über die Gnadenmittel und deren Wirkung haben den Theologen hier zu vielen feinen Beſtimmungen Anlaß gegeben. Hierüber weiter unten von den Gnadenmitteln (§. 133. II.).

III. Gewißheit oder Zuverläſſigkeit (certitudo, ἀσφαλεια) der heiligen Schrift. Der Satz, der damit behauptet wird, iſt eigentlich dieſer: „Jede Religionslehre, von der gewiß iſt, daß ſie in der heiligen Schrift vorgetragen wird, als wahr anzuerkennen und bedarf keines weitern Beweiſes.“ Der Satz gründet ſich darauf, daß die Verfaſſer durch Inſpiration in Glaubensſachen untrüglich gemacht waren, nach dem Verſprechen Chriſti, (Joh. 14, 25.). Es wird dies denen entgegen geſetzt, welche der ſich ſelbſt gelaſſenen Vernunft in Glaubensſachen allzu hohen Werth beylegen. (S. Vorbereit. §. 7. Num. II. auch §. 8. und 9.) Aber es kommt hiebey hauptſächlich auf die Richtigkeit des Textes und der Auslegung an; und beides hat bisweilen Schwierigkeiten, daß dieſer Satz, der in abstracto betrachtet ganz richtig iſt, in concreto nicht ſo leicht mit Erfolg angewendet werden kann.

IV. Anſehn (auctoritas) der heiligen Schrift. Man rechnet zwey Stücke dazu:

1) Das Anſehn oder die Kraft derſelben, die Menſchen zu verbinden, dasjenige zu glauben und zu thun, was darin gelehrt wird, (auctoritas normativa, oder, wie es andere, aber zweydeutig nennen: auctoritas canonica, petito vocabulo ex Galat. 6, 16.). [M. p. 57. oben.] Dieſe Verbindlichkeit der Menſchen gründet ſich auf die Gewißheit derſelben, (Num. III.) und wird eben daher bewieſen, weil nämlich die heilige Schrift göttlichen Urſprungs iſt. Die Schriftſteller des N. T. verlangen auch, daß man alle und jede Lehren nach den Vorſchriften Jeſu und ſeiner Apoſtel prüfen, und ſie dann für verbindlich anſehn ſoll, wenn ſie damit übereinſtimmen, hingegen für falſch, ſobald ſie denſelben widerſprechen. (1 Joh. 4, 1. Vergl. 2 Joh. V. 10, auch Gal. 1, 8.) So verlangt auch Paulus vom Timotheus, (2 Tim. 1, 13.), er ſolle befolgen die Vorſchriften der wahren chriſtlichen Lehre, (ὑγιαινοντες λογοι), deren Summe oder Hauptinbegriff (ὑποτυπωσις) er von ihm mündlich mitgetheilt bekommen habe, (und die wir jetzt in den Schriften der Apoſtel finden.

ben). Jesus selbst will auch die Annahme seiner Lehre schon
oß auf sein Wort, (sein αὐτος ἐφα,) gegründet wissen. Daher
gt er immer: ich sage euch, z. B. in der Bergpredigt, auch ohne
eitern Beweis anzuführen. Christus selbst giebt daher (Joh. 3.)
m Nicodemus deutlich zu verstehen, daß es sehr inconsequent sey,
enn er ihn, nach V. 2., für einen göttlichen Gesandten erkenne
ad sich dennoch bey seinen Aussprüchen nicht beruhigen wolle.
ie Frage des Nicodemus V. 9.: wie kann das geschehn? ist
ar jedem Menschen sehr natürlich, und es macht dem Nachdenken-
n Freude, wenn er sie sich beantworten kann; wenn er es aber auch
icht kann, so muß er sich bey dem bloßen Ausspruch eines
hrers beruhigen, den er als göttlichen Gesandten anerkennt. Es
aß bey ihm heißen, (wie Plinius der Jüngere von einem wei-
n Manne sagt): „tua mihi auctoritas pro rationis
fficit".

2) Das richterliche Ansehn derselben, (auctoritas ju-
icialis), daß sie für sich allein hinlänglich ist, in Streitfragen
er Glaubenssachen und Lebenspflichten zu entscheiden. Der Satz
n und für sich muß bey denen gelten, welche die heilige Schrift
r ein von Gott unmittelbar eingegebenes Buch halten; was dem-
ben entgegen ist, kann nicht wahr seyn. Christus und die Apostel
ziehen sich daher auch beständig aufs alte Testament, und beweisen
raus, da sie selbst und die Juden dasselbe als göttlich anerkann-
n. (Joh. 5, 39. Matth. 22, 44. Apostelgesch. 15, 15.) In-
ssen kommt in einzelnen gegebenen Fällen hier wieder alles auf die
uslegung der Schrift an, und man müßte vielmehr oft sagen,
ht daß die Schrift urtheile, sondern der Ausleger. — Die mei-
n Streitigkeiten über Glaubenslehren entstehen ja gerade daher,
il man die heilige Schrift verschieden auslegt, und jeder Theo-
ge legt der heiligen Schrift in einzelnen Fällen auctoritatem judi-
alem bey, nach seiner eignen Ueberzeugung, weil er einen
issen Sinn der Worte für den wahren und richtigen hält. Es
ucht nun nur darauf, wie er es beweiset, und ob er nach richti-
n Grundsätzen auslegt. — Man hat übrigens hieher häufig
e Stelle gezogen Hebr. 4, 12. 13., weil das Wort Gottes
selbst κριτικος ἐνθυμησεων και ἐννοιων καρδιας heißt. Aber
γος θεου sind hier die göttlichen Drohungen für Sünder
d Abtrünnige, und der Sinn ist: „die göttliche Drohung gehe
cht bloß auf böse Handlungen, sondern auch selbst auf die ge-
imsten Vorsätze, Böses zu thun".

V. Von der Hinlänglichkeit oder Vollständigkeit
r heiligen Schrift, (sufficientia s. perfectio s. [Tertull. ad-
ersus Hermogen. c. 22.] plenitudo S. S.). Hierzu rechnet
an zweyerley:

1) Die Hinlänglichkeit oder Vollſtändigkeit der Lehren, w in der heiligen Schrift vorgetragen werden, daß nämlich der g Inbegriff der von den Propheten, ſo wie von Jeſu und den ſteln vorgetragenen, zur Beſſerung, Beruhigung und Seligkeit Menſchen nöthigen Lehren darin befindlich ſey, ohne daß e daran fehle oder unvollſtändig ſey. Paulus nennt es Apoſtelg 20, 27. πασαν βουλην του θεου, (den ganzen Heils Gottes). Man behauptet dies theils gegen die, welche Glaub lehren, die nicht in der Bibel ſtehen, aus der Tradition bew wollen; theils gegen Schwärmer, welche die Lehren der S durch angebliche neue göttliche Offenbarungen ergänzen wo Wenn man es im Gegenſatz gegen dieſe Leute behauptet, ſo es allerdings ſeine Richtigkeit. Denn die deutliche Anleitung in heiligen Schrift, wie man zur wahren Glückſeligkeit hier und gelangen ſoll, iſt ſo vollſtändig, daß man weder zu den tri Quellen der Tradition noch zu den willkührlichen Behaupt der Fanatiker ſeine Zuflucht nehmen darf. Aber man muß den Satz nicht dahin übertreiben, daß man die Bibel als Repertorium aller und jeder nützlichen Kenntniſſe aller Art, Künſte und Wiſſenſchaften und gelehrten Kenntniſſe anſieht, gar nicht in dem Plane der Verfaſſer lagen und liegen konn weil ſie mit der eigentlichen höchſten Beſtimmung des Menſ in keiner unmittelbaren Verbindung ſtehen. Die Unterweiſun der Lehrer des alten und neuen Teſtaments waren auch zun allerdings der Faſſungskraft und den Bedürfniſſen ihrer Zeitgen gemäß eingerichtet. Es ſteht uns aber, ſelbſt nach Jeſu und Apoſtel Beyſpiel, frey, ja es iſt Pflicht, dieſen Unterricht unſ Zeitbedürfniſſen anzupaſſen, und in der geiſtlichen Erkenntniß Erfahrung immer mehr Fortſchritte zu machen, wozu uns der Inhalt dieſer Schriften Anleitung giebt. Nur muß dies mer auf eine der Schrift gemäße Art und nach den Grundſ Jeſu und der Apoſtel geſchehen. Dieſe Schriften, woraus eben jene Lehren und Grundſätze kennen lernen, müſſen der ſtern dabey bleiben. Hiezu empfiehlt auch Paulus den chriſtli Lehrern ſelbſt den Gebrauch des alten Teſtaments, (2 Tim. 3, 1 (S. Einleit. §. 5. Num. I.).

2) Man rechnet zur ſufficientia S. S. auch die ſufficie tia librorum, daß nämlich die ganze Sammlung von Büch ſo vollſtändig ſey, daß ſich die einem Chriſten nöthigen Kennt der Heilswahrheiten daraus nehmen laſſen. Dies läßt ſich eigentlich nicht aus Schriftſtellen beweiſen. Denn dam als die einzelnen Verfaſſer ſchrieben, war ja noch nicht die ga Sammlung dieſer Bücher da. Die Stelle Offenbarung 22, 18. (wer etwas dazu thut oder davon,) wird indeſſen ſchon von T

tulli

Illiqu (adverſus Hermogen. c. 22.) angeführt, und man hat daher auch oft, wie das ganze Buch, ſigillum canonis nannt. Aber es iſt darin nur von dieſem Buche die Rede. o viel iſt aber außer Zweifel, daß die Haupt- und Heilswahr- ten des Chriſtenthums in der Bibel ſo oft vorgetragen worden, ß wir ſie auch ſelbſt dann alle haben würden, wenn dieſe Samm- ig aus noch viel wenigern Büchern beſtände. Wenn daher auch zelne Schriften als unächt bezweifelt ſind, ſo verliert doch dabey heilige Schrift nichts an ihrer Vollſtändigkeit, und keine einzige ubenslehre fällt dadurch weg.

§. 12.

Von dem dogmatiſchen Gebrauche der heiligen Schrift.

I. Vom Gebrauche der Schriften des neuen Teſtaments Erkenntniß und Erlernung der chriſtlichen Glaubenslehren. — s dem bisher Angeführten erhellt, daß die Schriften des neuen taments allerdings dazu brauchbar ſind, den Hauptinbegriff der ſtlichen Lehre daraus zu erkennen. Ihr Gebrauch hierzu muß r durch folgende Bemerkungen näher beſtimmt und geleitet den.

1) Die allernächſte Abſicht der Schriftſteller des neuen Teſta- nts bey Verfertigung ihrer Schriften ging auf ihre Zeitge- ſen. So hatte z. B. Paulus bey ſeinem Briefe an die Römer ntlich nicht zunächſt die Nachwelt im Auge, ſondern die damalige iſche chriſtliche Gemeine. Hätten dieſe Schriften ihrem ganzen alte nach Schriften für alle Zeiten und Leſer ſeyn ſollen, ſo den ſie auch eine andere Einrichtung haben: es würde dann vieles in fehlen, z. B. die Grüße, beſtimmte Beziehungen auf da- lige Streitigkeiten, Irrthümer; aber es würde auch gewiſſer- en mehr darin ſtehen, nämlich ein zuſammenhängender riff der Religionslehren, die wir jetzt aus einzelnen zerſtreuten llen zuſammenſammeln müſſen; kurz, es würden eigentliche rbücher ſeyn, worin das bloß Lokale und Temporelle ausge- n wäre. Als Quellen der chriſtlichen Religionslehre nen alſo ſolche Stellen nicht angeſehn werden, die bloß gewiſſe Zeitumſtände Beziehung haben, welche veränderlich ſind nicht zu allen Zeiten ſtatt finden können. Dergleichen hen ſind allerdings nützlich, theils die Geſchichte der damaligen en daraus zu lernen, theils auch, um manches, was jetzt noch chbar davon iſt, in ähnlichen Fällen anzuwenden und nachzuah- ; aber Geſetzkraft haben ſie an und für ſich nicht für uns, B. die Einrichtung der apoſtoliſchen Kirche, und was Beziehung uf hat in den Briefen an Tim., in der Apoſtelgeſch. u. ſ. w. Es

legt

legt daher auch kein bibliſcher Schriftſteller dieſen Einrichtungen und noch viel weniger ſeinen Schriften ihrem ganzen Inhalte nach eine bis ans Ende der Welt hinausreichende Abſicht bey, wenn er gleich den darin vorgetragenen chriſtlichen Lehren zuſchreibt. Denn in Abſicht der Religionslehren ſelbſt geſchieht dies immer. (S. Einleit. §. 5. 1. und §. 8. am Ende.)

2) Weil die Schriften des neuen Teſtaments, ihrer nächſten Beſtimmung nach, Zeitſchriften ſind, die noch dazu bey den erſten Leſern mündlichen Unterricht im Chriſtenthum vorausſetzten; ſo kann man nicht erwarten, daß alle Glaubenslehren überall gleich vollſtändig darin abgehandelt ſeyn ſollen. Es kann eine an ſich ſehr erhebliche Glaubenslehre oft in einem Buche nur wenig und nur kurz berührt werden, weil die Verfaſſer wußten, daß ſie dieſelbe bey ihren damaligen Leſern, denen ſie die Schrift zunächſt beſtimmten, als bekannt und hinlänglich beachtet vorausſetzen konnten. Hingegen kann man auch aus der häufigen und ausführlichen Abhandlung einer Lehre im neuen Teſtamente an ſich nicht bloß allein auf ihre innere Erheblichkeit und Wichtigkeit für alle Zeiten ſchließen. Denn die Lokalumſtände einzelner Gemeinen und die Beſchaffenheit ihrer Perſonen machten oft, daß verſchiedene Lehren ihnen häufig eingeſchärft und oft und ausführlich auseinandergeſetzt werden mußten, die aber beym chriſtlichen Unterricht zu andern Zeiten und an andern Orten weniger erheblich ſind, z. B. die Lehre von der Abſchaffung des Moſaiſchen Geſetzes.

3) Mit der Lehr- und Vortragsart in den Schriften der Apoſtel verhält es ſich eben ſo. Sie richtete ſich zunächſt nach der Denkart, den Meinungen und Fähigkeiten ihrer damaligen Zuhörer und Leſer, und es iſt hier keineswegs alles und jedes auf die folgenden Zeiten, wo ſich die Umſtände oft geändert haben, anwendbar. Man muß alſo, wenn man die Reden Chriſti und der Apoſtel zum Beweiſe für eine Religionslehre gebrauchen will, bisweilen mehr auf die Sache ſelbſt ſehn, als auf die Art, wie ſie beweiſen oder erläutern. Denn dieſe Beweiſe oder Erläuterungen, die ſie anführen, ſind nicht immer für alle Zeiten gleich evident und deutlich. Oft iſt es der Fall, daß gerade die Beweiſe und Erläuterungen, die bey den erſten Leſern den ſtärkſten Eindruck machten, uns nicht überzeugend und deutlich vorkommen; und umgekehrt waren uns von den Beweiſen, die wir für die ſtärkſten halten, in jenen Zeiten nicht einmal recht faßlich; z. B. die Beweiſe, die Jeſus für manche Sätze aus dem alten Teſtamente führte, überzeugten die damaligen Juden weit mehr, als andere tiefgedachte Vernunftgründe. So iſt es auch mit mehrern Stellen der Briefe Pauli an die Ebräer und Galater, z. B. C. 4, 22. f. Die Sätze und Lehren ſind wahr und für alle Zeiten; aber die Methode, ſie vorzutragen, ſie einzukleiden

n und zu beweisen, war zunächst für jüdische Leser. Man kann so behaupten: Gott hatte die Absicht, daß diese Bücher zur Belehrung in der Religion für alle folgende Zeiten dienen sollten, obgleich n Verfassern zum Theil selbst diese Bestimmung zu der Zeit, da dieselben abfaßten, oft unbekannt seyn konnte. Aber eben darum, eil sie allen Zeiten nützlich werden sollten, konnte nicht alles diesen Büchern für alle Zeiten bestimmt werden; nicht alles nnte für alle Zeiten gleich brauchbar und erheblich seyn. Es ußte für die Mitwelt und für die Nachwelt zugleich gesorgt wern; und dies ist auch geschehn, wie der Augenschein lehrt. Manches von, was der Nachwelt nicht so viel auszutragen scheint, hat ihern Zeiten sehr genügt, und umgekehrt; und manches, was ehem schon einmal sehr nützlich war und es jetzt weniger scheint, nn auch in künftigen Zeiten wieder sehr nützlich und wichtig werden.

4) Diejenigen Stellen des alten und neuen Testaments, rin gewisse Glaubenslehren vorzüglich vollständig und deutlich gehandelt werden, die man also mehr als andere zum Beweis er zur Erläuterung gebrauchen kann, nennt man Beweisllen, sedes doctrinarum, s. loca, s. dicta classica, i. primaria, praestantissima, wie (zuerst bey Gellius XIX,) auctores classici. Die vornehmsten römischen Bürr hießen nämlich cives classici, d. h. Leute aus der ersten lksklasse, in welche nur diejenigen aufgenommen wurden, die gewisses, in den Gesetzen bestimmtes, ansehnliches Vermögen aßen. — In vielen alten Systemen herrscht oft in Absicht dier Beweisstellen eine Art von hermeneutischer und dogmatischer adition. Man behielt nämlich meistens die Stellen bey, welche den symbolischen Büchern zum Beweise für gewisse Lehren angeert wurden; die Verfasser jener Bücher aber waren hierin großenils den Kirchenvätern und Theologen der römischen Kirche gegt. — Weil man sich nun genau nach den Lehren der symbohen Bücher richtete, so war man auch geneigt, die Beweise d Beweisstellen derselben beyzubehalten. Man findet daher in meisten ältern Compendien bis in die Mitte des achtzehnten hrhunderts beynahe immer dieselben Beweisstellen wieder und selbe Erklärung derselben. Es sind aber oft solche darunter, entweder nichts beweisen für den Satz, oder die doch nicht tlich genug sind; hingegen fehlen oft viele der deutlichsten und uchbarsten. — Uebrigens müssen beym Gebrauch derselben Num. 1. — 3. gemachten Bemerkungen nie aus den Augen gen werden.

II. Vom Gebrauche der Bücher alten Testaments.

1) Die christliche Religionslehre an und für sich betrachtet t eigentlich in keiner so nothwendigen Verbindung mit der

israe-

iſraelitiſchen, daß ſie mit derſelben ſtehn oder fallen müßte, und es wäre auch allerdings möglich, daß ein Menſch, der nichts vom Judenthume wüßte, und der auch die Religionsbücher der Juden gar nicht geleſen hätte, dennoch an Jeſum als den Weltheiland glauben könnte. Daher auch die Apoſtel ſparſam ſich auf das A. T. berufen, wo ſie mit ſolchen zu thun hatten, die es nicht kannten. Jeſus und die Apoſtel behaupten eine Stufenverſchiedenheit der göttlichen Offenbarungen an die Menſchen, und betrachten den im alten Teſtamente gegebenen Unterricht im Ganzen als Elementarunterricht, der zunächſt für ein im Kindheitszuſtande der Erkenntniß lebendes Volk beſtimmt geweſen ſey, bey dem Gott dadurch allmählich das Gefühl höherer und geiſtiger Bedürfniſſe habe wecken wollen. (S. Einleit. §. 8. Num. II.) Paulus nennt das Judenthum eine Elementarunterweiſung, und vergleicht den ſtatutariſchen Theil der altteſtamentlichen Verfaſſung mit dem Aufſeher über die Kinder, (παιδαγωγος), der, wenn die Kinder heranwachſen, entlaſſen wird, (Gal. 3, 24.; 4, 1. 9.). — Alſo können auch die Bücher, welche die Grundſätze der alten iſraelitiſchen Religionslehre enthalten, für ſich allein betrachtet nicht als Haupterkenntnißquelle der chriſtlichen Lehre angeſehn werden, ob ſie gleich ſonſt den Chriſten ſehr nützliche Dienſte leiſten und ihnen unentbehrlich ſind. Im neuen Teſtamente werden ſie allerdings auch als Erkenntnißquelle den Chriſten empfohlen, aber nicht für ſich allein genommen, ſondern immer in Verbindung mit der chriſtlichen Lehre. Denn die Chriſten verbinden nicht, was im alten Teſtamente ſteht; und was dies ſey und wann es ſie nicht verbinde, das lernen ſie aus der Lehre Chriſti.

2) Der Gebrauch, der ſich von dieſen Büchern machen läßt, iſt nach Zeit und Umſtänden ſehr verſchieden. (1.) Ulus polemicus i. elencticus. Man kann das alte Teſtament bey Führung des Beweiſes für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums gegen die Widerſacher des Chriſtenthums gebrauchen, vorzüglich gegen die Juden, doch nicht ausſchließlich in Weiſe gegen ſie allein. Man kann ihnen aus dieſen ihren Religionsbüchern darthun, daß dieſe Anſtalt durch Chriſtum ſchon vor Alters gehofft und verſprochen ſey, und viele bey der jüdiſchen und bey andern Nationen herrſchende Vorurtheile daraus widerlegen. Dazu gebrauchten es auch Chriſtus und die Apoſtel, vornehmlich in ihren Reden und Schriften an die Juden; hingegen in ihren Reden an die Heiden weniger. Vergl. einige Reden des Paulus in der Apoſtelgeſchichte, und den Brief an die Ebräer mit dem Galater mit den Briefen an die Theſſalonicher. — Dann gehören auch hieher die Ermahnungen Chriſti, das alte Teſtament zu ſtudiren, um ihn daraus zu erkennen, die zwar zunächſt an ſeine jüdiſchen Zuhörer gerichtet ſind, die er von der Wahrheit ſeiner Lehre [illegible]

Göttlichkeit seiner Sendung überzeugen will, die aber auch noch jetzt bey allen denen volle Gültigkeit haben müssen, die Christi Ansehn gelten lassen und Weissagung auf ihn im alten Testamente anerkennen. (Joh. 5, 39.) Er redet die Pharisäer an, (ἐρευνατε ist Indicativ, nicht, wie mehrere gemeint, der Imperativ): Ihr forschet in der heiligen Schrift, weil (ὁτι) ihr die Mittel, zur Seligkeit zu gelangen, (ζωην αἰωνιον), darin zu finden meint; und sie ist es eben, die von mir zeugt, d. i. die von dem Messias handelt, der ich bin, und den Weg zeigt, zur Seligkeit durch mich zu gelangen. — Ferner 2 Tim. 3, 15. (Vergl. §. 8.) Hier stellt es Paulus ausdrücklich in die oben angezeigte Verbindung, (vergl. V. 14.), Timotheus könne auch als Christ und als christlicher Religionslehrer (V. 17.) das alte Testament sehr nützlich gebrauchen, um daraus, in Verbindung mit der christlichen Lehre, die er von Paulus gelernt hatte, den Weg zur Seligkeit selbst kennen zu lernen (V. 15.) und auch andern zu zeigen, (V. 16. προς διδασκαλιαν). Dieser ἐλεγχος aus dem A. T. fand nun sonderlich bey Gegnern, besonders bey den Juden, statt. Ja, er sagt sogar, (V. 17.), ein Lehrer werde dadurch ἀρτιος, u. s. w. Endlich gehört auch hieher 2 Petr. 1, 19. (Vergl. §. 8.). „Der Inhalt der Weissagungen des alten Testaments von Christo ist uns (nach der Erfüllung) viel gewisser (als vorher), und ihr (er redet zunächst mit Judenchristen, die das alte Testament lesen) thut sehr wohl daran, wenn ihr aufmerksam darauf seyd.“ Indessen sagt er auch gleich darauf: sie wären dem Nachtlicht gleich, d. i. gewährten nur dunkle Erkenntniß; nun, nach der wirklichen Erscheinung Christi und ihrer Annahme des Christenthums, sey ihnen erst der Tag recht aufgegangen.

Anm. Obgleich die israelitische Religionslehre in Vergleich mit der christlichen unvollkommen war, so muß sie darum doch nicht verachtet und Moses nebst den andern Lehrern des alten Testaments zur Unbühr herabgewürdigt werden. [M. p. 24. not.] Denn für ihre Zeiten und ihre Lokalität war sie vollkommen zweckmäßig, und mußte so und nicht anders seyn. Es verriethe schlechte Einsicht, wenn man einen Erzieher deshalb tadeln wollte, weil in seinem Elementarbuche so vieles nicht steht, was in den Lehrbüchern für Fähigere und Erwachsene vorkommt, oder weil vieles darin anders gefaßt ist, als in diesen. Vielmehr verdient er ja eben deswegen den größten Beyfall. Auch Christus und seine Apostel, selbst Paulus, läßt dem alten Testament hierin volle Gerechtigkeit widerfahren. (S. §. 8. Num. II.)

(2.) Usus dogmaticus und historicus. Damit verhält es sich so: a) Da die allerersten Christen meist geborne Juden waren, so setzen Christus und die Apostel aus dem alten Testamente und dem daraus empfangenen Unterricht im Judenthum bey ihnen die höchst wichtige Religionswahrheiten als bekannt voraus, die im alten Testamente in der That weitläufiger und genauer abgehandelt

handelt worden, als im neuen Teſtamente, z. B. von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes, von der Schöpfung, dem Sündenfall, der Vorſehung, u. ſ. f. b) Von vielen andern Lehren, die Chriſtus zuerſt ganz deutlich vorgetragen, finden wir doch auch im alten Teſtamente ſchon Spuren, Fingerzeige, Winke, und, ſo zu ſagen, den erſten Keim, den Chriſtus und die Apoſtel weiter entwickelten. Recht ſo, wie es im Elementarunterricht ſeyn muß! Sie zeigten und ſahen die verheißenen Güter wie von ferne. Solche Stellen des alten Teſtaments laſſen ſich dazu gebrauchen, zu zeigen, wie jene Ideen durch Chriſtum mehr ins Licht geſetzt und fruchtbarer entwickelt ſind, (uſus hiſtoricus), und daß die ganze göttliche Offenbarung im alten und neuen Teſtamente planmäßig angelegt ſey, z. B. vieles von Meſſias, von der Fortdauer nach dem Tode, u. ſ. w. Weil man aber oft das Verhältniß der Bücher des alten Teſtaments zum Chriſtenthume und ihre Beſtimmung unrichtig beurtheilt hat, ſo ſind hier viele, ſonderlich in ehemaligen Zeiten, in den Fehler verfallen, daß ſie den alten iſraelitiſchen Propheten zu viel chriſtliche Ideen untergelegt und das ganze Licht des neuen Teſtaments ins alte hineingetragen haben, ohne die Zeiten zu unterſcheiden. Daß dies fehlerhaft ſey, erhellt aus dem eigenen Urtheile der Apoſtel, als Petri, 2 Petr. 1, 19. f. u. 1 Pet. 1, 10. f., und Chriſti ſelbſt, z. B. Matth. 11, 11. Unter allen Weibgebornen ſey bis auf Chriſti Zeit kein größerer Lehrer geweſen, als Johannes, (praecurſor Meſſiae), aber der geringſte Chriſt, (der nun den Unterricht Jeſu ſelbſt genoſſen habe, die Fackel an ſeinem Licht angezündet habe,) ſey weiter in der Erkenntniß der eigentlichen chriſtlichen Lehre, als er. (3.) Uſus hermeneuticus. Da Chriſtus und die Apoſtel ſelbſt geborne Juden waren und unter Juden lehrten, ſo richteten ſie ſich allerdings nach jüdiſcher Denkart, Sprache, Sitten und Meinungen, ſo weit es höhere Pflichten nicht hinderten. Man kann daher ihre Vorträge nicht gründlich verſtehen, wenn man dieſer Art zu denken und ſich auszudrücken unkundig iſt. Man lernt ſie aber nicht anders vollkommen kennen, als durch das Studium des alten Teſtaments. Dieſes iſt ein überaus wichtiger Dienſt, den uns das alte Teſtament leiſtet. Wie vielen Verwirrungen und Mißverſtändniſſen in der Glaubenslehre würde man leicht haben vorbeugen können, wenn man das alte Teſtament mehr dazu benutzt hätte, das neue daraus verſtehen zu lernen! (4.) Uſus moralis. Viele Bücher des alten Teſtaments ſind voll der vortrefflichſten Sittenregeln, ſelbſt ſchon in Moſis Büchern, in den Pſalmen, Sprichwörtern u. ſ. f., aus denen wir wahre Weisheit des Lebens lernen können und zu religiöſen und frommen Empfindungen erweckt werden. Auch die Geſchichte des alten Teſtaments iſt zu dieſem Zwecke ausnehmend brauchbar, wird aber von Jugendlehrern und Predigern jetzt ſeltener dazu benutzt, als geſchehen ſollte. Die Art der alten iſraelitiſchen Lehrer war immer, durch

Ge-

chichte zu unterrichten, (die für jeden Menſchen ſo viel anziehendes
); ſo ſchon Moſes, und ſo auch die erſten chriſtlichen Lehrer im
, welche die Geſchichte des alten Teſtaments und Chriſti überall
Grunde legten. Behutſamkeitsregeln beym Gebrauch
alten Teſtaments: a) Viele von den Verhaltungsvorſchriften im
n Teſtamente ſind nicht allgemein, und für alle Menſchen und
Zeiten beſtimmt, ſondern für die beſondere Verfaſſung der jüdi-
n Nation. Die allgemeinern und für alle Zeiten und Umſtände
endbaren Vorſchriften des Verhaltens ſind eigentlich zunächſt
uns als praktiſche Chriſten brauchbar. Es iſt alſo ganz zweck-
drig, wenn wir z. B. Drohungen leiblicher Strafen für began-
ne Sünden und die Verheißung leiblicher Wohlthaten in den
phetiſchen Schriften für unſere jetzigen Zeiten unbedingt anwen-
; da jetzt keine theokratiſche Verfaſſung Statt findet, wie bey den
raeliten. Dies hat denn den Schaden, daß der Religionslehrer
und ſeine Lehre dadurch bey vielen verdächtig macht, und durch
ne Schuld bey vielen Zweifel erweckt. Jede Uebertretung der
ttlichen Gebote wird geſtraft, ſo wie der Gehorſam gegen dieſelben
ohnt. Aber, daß dies allemal in dieſem Leben ſchon ſichtbarlich
chehn werde, das verheißt uns die chriſtliche Lehre nicht; ſie ſagt
mehr das Gegentheil. Bey den Iſraeliten war dies anders, und
r darf das nicht unbedingt auf alle Zeiten übertragen. b) Die
hheit der Zeiten und der Verfall der Nation machte bey den Iſrae-
n in vielen Stücken eine ſtrenge Disciplin nöthig, von der wir
n durchs Chriſtenthum frey ſind. Der Geiſt des Chriſtenthums
daher vom Geiſt des Judenthums in vieler Hinſicht verſchieden.
ieſes ſchreckt oft durch Strafen, weil es bey ſo ausgearteten Kin-
n noch nicht durch Liebe beſſern kann; jenes lehrt uns Gott als
ter und Wohlthäter lieben und beſſert durch Milde und Wohlwol-
. Röm. 8, 15. Ihr (wahren, ächten Chriſten) habt nicht
pfangen (durchs Chriſtenthum) knechtiſche Geſinnung, daß ihr
ch fernerhin (mehr, auch als Chriſten) vor Gott fürchten dürftet,
ndern ihr habt eine von Gott in euch gewirkte kindliche, zutrauliche
eſinnung (πνευμα υιοθεσιας), vermöge deren ihr Gott in jedem
nliegen als euren lieben Vater anflehen könnt. Auch Ebr. 12,
. — 24. Gal. 4, 1. — 4. Was wir alſo jetzt als Chriſten von
oſes Geſetz und überhaupt von den altteſtamentlichen Vorſchriften
obachten, das beobachten wir Chriſten eigentlich nicht darum, weil
im Moſes oder alten Teſtamente ſteht, ſondern theils, weil es
lgemeines Natur- und Sittengeſetz, theils und vornehmlich,
eil es Gebot Chriſti iſt. Chriſtus ſagt daher, er ſey nicht gekom-
en, das Sittengeſetz des alten Teſtaments aufzuheben, ſondern
llkommen zu erfüllen und die Erfüllung zu empfehlen. Matth.
, 17. f. Die Juden waren zur Zeit Moſis und noch hernach
ausgeartet, daß er mit ihnen umgehen mußte, wie ein Erzieher

mit

mit ſeinem verwilderten, unbeugſamen und unwiſſenden Zöglinge, Abſonderung von andern verwilderten Kindern, Zwangsmittel, Drohungen, und ſolche Vorſtellungen, die auf ihre Sinnlichkeit den ſtärkſten Eindruck zu machen fähig ſind, müſſen die erſten Mittel ſeyn, die man anwendet. Eben dies that Moſes. Vieler der höhern Religionskenntniſſe waren ſie zum Theil noch gar nicht fähig. Daher in Moſe wenig davon, — nur einzelne Fingerzeige, — wie im Elementarunterricht des rohen Zöglings. (S. Vorber. §. 8. Num. II. Vergl. Gal. 4, 3. Col. 2, 8. 20.) [Warburton, Göttliche Sendung Moſis, deutſche Ueberſ. Voll. 5. 1751. gr. 8.] c) Wir dürfen auch das Leben und Beyſpiel der im alten Teſtamente geſchilderten Perſonen, auch ſelbſt derer, die darin mit Beyfall erwähnt werden, nicht ſchlechthin und ohne alle Einſchränkung als Muſter der Nachfolge für uns Chriſten anſehen. Denn wir ſind durch die chriſtliche Lehre in vielen Stücken weiter geführt worden. In den Zeiten der Unwiſſenheit iſt manches zuläſſig oder zu entſchuldigen, was in den Zeiten der höhern Erleuchtung und Sittenverbeſſerung nicht mehr entſchuldigt werden kann, z. B. vieles in David's Geſchichte. Dergleichen iſt alſo kein Muſter zur Nachfolge für uns Chriſten, ob es ſich gleich bey David entſchuldigen läßt; ſo auch die Handlung Simſon's, u. ſ. w. Alſo muß man mit dem Gebrauch altteſtamentlicher Beyſpiele in der Moral und in dem Volksvortrag ſehr behutſam ſeyn. [S. D. Joh. Aug. Wolf (Prof. theol. Lipſ.) diſſert. I. et II. de exemplis biblicis in theologia morali cauta adhibendis. 1786. Lipſ. 4.] Das neue Teſtament giebt auch hier ein vollkommenes Muſter. Wir finden da keine unbedingten Lobſprüche und Anpreiſungen der altteſtamentlichen Charaktere, ſondern es wird nur immer das herausgehoben, was lobenswerth iſt und Nachahmung auch unter Chriſten verdient, z. B. bey Abraham, in Abſicht ſeines frommen Sinns und Gottvertrauens. So auch alle Beyſpiele Ebr. 11.

§. 13.

Von der Leſung der heiligen Schrift.

I. Daß die heilige Schrift von den alten Chriſten und auch von den Juden ehemals weniger geleſen wurde und geleſen werden konnte, als jetzt, hat ſeine ausgemachte Richtigkeit. Die Bücher waren in jenen Zeiten koſtbarer und nicht ſo leicht zu haben, als jetzt. Das leſende Publicum war überhaupt vor Alters ſehr klein, ſo wie es auch ſelbſt in unſern Ländern noch vor hundert Jahren kaum halb ſo groß war, als jetzt. Es wurde daher vor Alters von der zahlreichſten Klaſſe des Volks vom gemeinen

Mann

Mann wenig geleſen; der gröſste Theil derſelben konnte nicht einmal leſen und ſchreiben. Daher wird dieſen auch nirgends das eigne Leſen der Schrift im alten und neuen Teſtamente geboten, ſondern es wird eigentlich nur den Lehrern anbefohlen, die daher auch die bibliſchen Schriften dem Volke vorleſen; als ſchon Moſes Geſetz in den älteſten Zeiten, 5 Moſ. 31, 11. 12. Die Stellen Joh. 5, 39., 2 Tim. 3, 15. gehen auch eigentlich auf die Lehrer, und auf den Gebrauch, den dieſe für ſich und ihre Zuhörer vom eignen Studium der heiligen Schrift machen ſollten. Weil nun der groſse Haufe überhaupt nicht durch eignes Leſen ſich unterrichten konnte, ſondern ſeinen Unterricht durchs Gehör von andern empfing, ſo hieſs daher in den alten Sprachen der Unterricht auditio, שמועה, ἀκοη, (Röm. 10, 15.); und die Lehrlinge ἀκροαται. Indeſſen iſt weder im alten noch neuen Teſtamente das Leſen der heiligen Schrift dem gemeinen Mann oder Ungelehrten irgendwo verboten, ſondern man ſah es vielmehr ſchon damals gern, wenn jemand ſo viel Kenntniß oder Muſse hatte, daſs er ſich ſelbſt durch eignes Leſen unterrichten konnte. Die Apoſtel ſchrieben z. B. ihre Briefe für die ganze Gemeine, und ſie wurden öffentlich darin vorgeleſen, Col. 4, 16. Hielten ſie nun das Vorleſen und Anhören derſelben nicht für nachtheilig, ſo konnten ſie auch keinen Grund haben, das Selbſtleſen zu verbieten. So war auch den Juden der freye Gebrauch ihrer heiligen Bücher immer verſtattet, vergl. Apoſtelgeſch. 8, 28., und wir finden im alten Teſtamente kein Beyſpiel eines Bibelverbots. Auch in der erſten chriſtlichen Kirche verſtattete man jedem Chriſten das Bibelleſen. Man bemühte ſich ſogar in den ältern Zeiten ſchon, die Bibel durch Ueberſetzungen bekannter und gemeinnütziger zu machen, ſchon im zweyten Jahrhundert, wo man bereits ſyriſche und lateiniſche Ueberſetzungen hatte, und jedermann konnte ſie beſitzen und gebrauchen. Bey den Kirchenvätern, z. B. Tertullian und Hieronymus, wird es den Lehrern zum Verdienſt angerechnet, wenn ſie die Bibel dem Volke empfahlen und zu leſen gaben, z. B. dem Pamphilus. Auch Julian machte es (nach Cyrillus dem Alexandriner) den Chriſten zum Vorwurf, daſs ſie die heilige Schrift auch Kindern und Weibern ohne Unterſchied zu leſen gäben. Alſo muſs ſie jedermann haben leſen dürfen. [S. Walch, Vom Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Chriſten. Leipzig 1779. 8.] In den folgenden Zeiten begann der groſse Verfall der Literatur, ſonderlich in den Abendländern, ſo daſs denn im Mittelalter die ganze Gelehrſamkeit eines Geiſtlichen oft darin beſtand, daſs er leſen konnte. Um dieſe Zeit wurde die Bibel auch von den Laien wenig geleſen, denn die meiſten konnten nicht leſen. Schon vom ſiebenten Jahrhundert an, da die lateiniſche Sprache in den abendländiſchen Reichen aufhörte Landesſprache zu ſeyn, und dennoch nebſt

der lateiniſchen Bibelüberſetzung beym Gottesdienſt beybehalten wurde, ward die Bibel und deren Inhalt unter den Laien immer unbekannter. Von der Zeit an kamen nun viele irrige Grundſätze und Lehren auf, die der Bibel zuwider, aber dem Papſt und der Geiſtlichkeit vortheilhaft und einträglich waren. Einige von den wenigen Einſichtsvollen und Lehrbegierigen auch unter den Laien, welche die Bibel ſelbſt laſen, ſahen die Abweichungen und Irrthümer ein, und verſuchten ſie zu beſtreiten. Nun fing es an Politik des Clerus zu werden, daß er die Laien von Leſung der Bibel abzuziehn ſuchte. Papſt Gregorius VII. (Hildebrand), im eilften Jahrhundert, verbot ihnen, die Bibel zu leſen. Ein gleiches that Innocentius III., im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts, da unter mehrern Laien durch den Gebrauch der Bibel richtigere Einſichten entſtanden waren, und ſie ſich den päpſtlichen Abſichten widerſetzten. So wurde auch auf dem Concil zu Toulouſe (im Jahr 1229), um der Waldenſer willen, der Gebrauch der Bibel den Laien unterſagt, und ſonderlich alle Ueberſetzungen derſelben in die Mutterſprache. Es gab aber immer, ſowohl in der katholiſchen Kirche, als auch vornehmlich unter den Secten, viele, die dennoch die Bibel ſelbſt laſen. Dieſe ſahen aber auch aus der Bibel die großen Mißbräuche und den Verfall der Lehre und der Kirche am beſten ein. Luther und die ſchweizeriſchen Reformatoren traten endlich im ſechzehnten Jahrhundert auf, und ſtellten den freyen Gebrauch der Bibel wieder her. Luther insbeſondere machte ſie durch ſeine deutſche Ueberſetzung allgemeiner, und gründete eben auf dieſe Wiederherſtellung des freyen Gebrauchs der Bibel hauptſächlich ſeine ganze Kirchenverbeſſerung. Auf der tridentiniſchen Kirchenverſammlung, im ſechzehnten Jahrhundert, wagte man nicht, das Bibelverbot zu erneuern; doch verordnete Papſt Pius IV. im Index librorum prohibitorum, daß ſich die Laien hierin dem Gutbefinden ihres Biſchofs oder Beichtvaters unterwerfen ſollten. Dennoch wurde das Bibelverbot im ſiebzehnten Jahrhundert durch Clemens VIII. und Gregor XV. und noch im achtzehnten Jahrhundert durch Clemens XI. erneuert. Aber man thut der katholiſchen Kirche unrecht, wenn man behauptet, daß dies ein allgemein angenommener Satz geweſen ſey. Denn es hat nie an Theologen gefehlt, welche die Zuläſſigkeit und ſogar die Nothwendigkeit des Gebrauchs der heiligen Schrift von jedermann vertheidigt haben, ſonderlich in der gallicaniſchen Kirche; und der Satz der Janſeniſten, und beſonders des P. Quesnell: „Lectio S. S. eſt pro omnibus“, veranlaßte eben den Papſt Clemens XI., das Bibelverbot in der Conſt. Unigenitus zu erneuern. Es ſind die Bibelverbote auch nie ganz uneingeſchränkt geweſen. Es wird daher jetzt von den vorzüglichern Theologen in der römiſchen Kirche öfter das Gegentheil behauptet,

behauptet, ob es gleich auch noch viele unter den Jesuiten oder Exjesuiten giebt, die sich des Bibelverbots annehmen. [S. D. Hegelmeier's Geschichte des Bibelverbots. Ulm 1783. 8.]

II. Aus den hier angeführten historischen Nachrichten ergiebt sich, daß der unterlassene oder verbotene Gebrauch der Bibel allemal von schädlichen Folgen für das Christenthum gewesen ist; der freye und ungehinderte Gebrauch hingegen war immer sehr nützlich und wohlthätig, wie die Erfahrung zur Zeit der Reformation und sonst gelehrt hat. Diejenigen also, die in unsern Zeiten das Christenthum antiquirt wissen wollen, handeln sehr planmäßig und consequent, wenn sie dem Volke die Bibel aus den Händen zu nehmen suchen. Besonders ist es von sehr nachtheiliger Wirkung in vielerley Absicht gewesen, daß das Lesen der Bibel, besonders auch des alten Testaments, bey der Jugend durch die Bemühungen mehrerer neuerer Pädagogen so sehr vermindert worden oder gar abgekommen ist. Aber so nützlich auch das Selbstlesen der Bibel für Ungelehrte und für den gemeinen Mann ist: so unläugbar ist es auch, daß noch viele gute Anstalten getroffen werden könnten, wodurch das Lesen der Bibel noch gemeinnütziger und heilsamer gemacht, und allem Mißbrauch desselben vorgebeugt werden könnte. Es gehört dahin besonders Folgendes: 1) Man gebe den Unstudirten gute und verständliche Uebersetzungen in die Hände, damit sie bey Lesung der Bibel etwas deutliches denken, und sich dadurch unterrichten und erbauen können. Da aber beym gemeinen Manne die Kirchenversion gewöhnlich allein ein klassisches Ansehn hat, so wäre allerdings zu wünschen, daß in der Luther'schen Bibelübersetzung nach und nach erhebliche Verbesserungen gemacht werden könnten. Luther's Uebersetzung bleibt immer ein Meisterwerk in ihrer Art und zu ihrer Zeit, und sie ist auch für einen Uebersetzer unserer Zeiten noch in vieler Absicht musterhaft und nachahmungswerth. Allein seit Luther's Zeiten sind wir in der Auslegung um vieles weiter gekommen, und wir haben Hülfsmittel dazu erhalten, die er noch gar nicht benutzen konnte. Auch die deutsche Sprache hat sich sehr verändert, viele von den Wörtern und Ausdrücken seiner Uebersetzung sind veraltet und unverständlich geworden. Aber der Zeitpunkt ist gleichwohl noch nicht vorhanden, eine verbesserte Kirchenübersetzung in der protestantischen Kirche in Deutschland einzuführen, oder in den Ausgaben der Luther'schen Version erhebliche Verbesserungen anzubringen. Es würde auch jetzt sehr üble Folgen haben, bey der großen Krisis im Religionswesen in der protestantischen Kirche und bey dem Eifer der verschiedenen Parteyen gegen einander; und an Uebereinstimmung im Verbesserungsplane unter den Parteyen selbst ist vollends gar nicht zu denken unter diesen Verhältnissen. Ehe also dieser Wunsch erfüllt werden kann, bleibt nichts übrig, als daß man den Unstudirten zugleich andere gute Uebersetzungen und

prak-

der lateiniſchen Bibelüberſetzung beym Gottesdienſt beybehalten wurde, ward die Bibel und deren Inhalt unter den Laien immer unbekannter. Von der Zeit an kamen nun viele irrige Grundſätze und Lehren auf, die der Bibel zuwider, aber dem Papſt und der Geiſtlichkeit vortheilhaft und einträglich waren. Einige von den wenigen Einſichtsvollen und Lehrbegierigen auch unter den Laien, welche die Bibel ſelbſt laſen, ſahen die Abweichungen und Irrthümer ein, und verſuchten ſie zu beſtreiten. Nun fing es an Politik des Clerus zu werden, daß er die Laien von Leſung der Bibel abzuziehn ſuchte. Papſt Gregorius VII. (Hildebrand), im eilften Jahrhundert, verbot ihnen, die Bibel zu leſen. Ein gleiches that Innocentius III., im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts, da unter mehrern Laien durch den Gebrauch der Bibel richtigere Einſichten entſtanden waren, und ſie ſich den päpſtlichen Abſichten widerſetzten. So wurde auch auf dem Concil zu Toulouſe (im Jahr 1229), um der Waldenſer willen, der Gebrauch der Bibel den Laien unterſagt, und ſonderlich alle Ueberſetzungen derſelben in die Mutterſprache. Es gab aber immer, ſowohl in der katholiſchen Kirche, als auch vornehmlich unter den Secten, viele, die dennoch die Bibel ſelbſt laſen. Dieſe ſahen aber auch aus der Bibel die großen Mißbräuche und den Verfall der Lehre und der Kirche am beſten ein. Luther und die ſchweizeriſchen Reformatoren traten endlich im ſechzehnten Jahrhundert auf, und ſtellten den freyen Gebrauch der Bibel wieder her. Luther insbeſondere machte ſie durch ſeine deutſche Ueberſetzung allgemeiner, und gründete eben auf dieſe Wiederherſtellung des freyen Gebrauchs der Bibel hauptſächlich ſeine ganze Kirchenverbeſſerung. Auf der tridentiniſchen Kirchenverſammlung, im ſechzehnten Jahrhundert, wagte man nicht, das Bibelverbot zu erneuern; da verordnete Papſt Pius IV. im Index librorum prohibitorum, daß ſich die Laien hierin dem Gutbefinden ihres Biſchofs oder Beichtvaters unterwerfen ſollten. Dennoch wurde das Bibelverbot im ſiebzehnten Jahrhundert durch Clemens VIII. und Gregor XV. und noch im achtzehnten Jahrhundert durch Clemens XI. erneuert. Aber man thut der katholiſchen Kirche unrecht, wenn man behauptet, daß dies ein allgemein angenommener Satz geweſen ſey. Denn es hat nie an Theologen gefehlt, welche die Zuläſſigkeit und ſogar die Nothwendigkeit des Gebrauchs der heiligen Schrift von jedermann vertheidigt haben, ſonderlich in der gallicaniſchen Kirche; und der Satz der Janſeniſten, und beſonders des P. Quesnell: „Lectio S. S. eſt pro omnibus“, veranlaßte eben den Papſt Clemens XI., das Bibelverbot in der Conſt. Unigenitus zu erneuern. Es ſind die Bibelverbote auch nie ganz uneingeſchränkt geweſen. Es wird daher jetzt von den vorzüglichern Theologen in der römiſchen Kirche öfter das Gegentheil behauptet,

behauptet, ob es gleich auch noch viele unter den Jesuiten oder Exjesuiten giebt, die sich des Bibelverbots annehmen. [S. D. Hegelmeier's Geschichte des Bibelverbots. Ulm 1783. 8.]

II. Aus den hier angeführten historischen Nachrichten ergiebt sich, daß der unterlassene oder verbotene Gebrauch der Bibel allemal von schädlichen Folgen für das Christenthum gewesen ist; der freye und ungehinderte Gebrauch hingegen war immer sehr nützlich und wohlthätig, wie die Erfahrung zur Zeit der Reformation und sonst gelehrt hat. Diejenigen also, die in unsern Zeiten das Christenthum antiquirt wissen wollen, handeln sehr planmäßig und consequent, wenn sie dem Volke die Bibel aus den Händen zu nehmen suchen. Besonders ist es von sehr nachtheiliger Wirkung in vielerley Absicht gewesen, daß das Lesen der Bibel, besonders auch des alten Testaments, bey der Jugend durch die Bemühungen mehrerer neuerer Pädagogen so sehr vermindert worden oder gar abgekommen ist. Aber so nützlich auch das Selbstlesen der Bibel für Ungelehrte und für den gemeinen Mann ist: so unläugbar ist es auch, daß noch viele gute Anstalten getroffen werden könnten, wodurch das Lesen der Bibel noch gemeinnütziger und heilsamer gemacht, und allem Mißbrauch desselben vorgebeugt werden könnte. Es gehört dahin besonders Folgendes: 1) Man gebe den Unstudirten gute und verständliche Uebersetzungen in die Hände, damit sie bey Lesung der Bibel etwas deutliches denken, und sich dadurch unterrichten und erbauen können. Da aber beym gemeinen Manne die Kirchenversion gewöhnlich allein ein klassisches Ansehn hat, so wäre allerdings zu wünschen, daß in der Luther'schen Bibelübersetzung nach und nach erhebliche Verbesserungen gemacht werden könnten. Luther's Uebersetzung bleibt immer ein Meisterwerk in ihrer Art und zu ihrer Zeit, und sie ist auch für einen Uebersetzer unserer Zeiten noch in vieler Absicht musterhaft und nachahmungswerth. Allein seit Luther's Zeiten sind wir in der Auslegung um vieles weiter gekommen, und wir haben Hülfsmittel dazu erhalten, die er noch gar nicht benutzen konnte. Auch die deutsche Sprache hat sich sehr verändert, viele von den Wörtern und Ausdrücken seiner Uebersetzung sind veraltet und unverständlich geworden. Aber der Zeitpunkt ist gleichwohl noch nicht vorhanden, eine verbesserte Kirchenübersetzung in der protestantischen Kirche in Deutschland einzuführen, oder in den Ausgaben der Luther'schen Version erhebliche Verbesserungen anzubringen. Es würde auch jetzt sehr üble Folgen haben, bey der großen Krisis im Religionswesen in der protestantischen Kirche und bey dem Eifer der verschiedenen Parteyen gegen einander; und an Uebereinstimmung im Verbesserungsplane unter den Parteyen selbst ist vollends gar nicht zu denken unter diesen Verhältnissen. Ehe also dieser Wunsch erfüllt werden kann, bleibt nichts übrig, als daß man den Unstudirten zugleich andere gute Uebersetzungen und

praktiſche populäre Erklärungen der Bibel neben der Luther'ſchen zu leſen empfehle, und ihnen Geſchmack daran und Intereſſe dafür beyzubringen ſuche. 2) Nicht alles, was in der Bibel ſteht, iſt für alle Zeiten und alle Gattungen von Leſern. (§. 12.) Nicht nur im alten Teſtamente iſt vieles von der Art, ſondern auch ſelbſt im neuen. Manches von den darin enthaltenen Sachen ſteht auch in keiner unmittelbaren und nähern Verbindung mit der chriſtlichen Religion und den Heilswahrheiten, und trägt nichts unmittelbar bey zur chriſtlichen Belehrung und Beſſerung. Dies iſt häufig bloß den Gelehrten von Nutzen. (S. §. 12.) Wenn alſo das Leſen der Bibel bey den Unſtudirten wahren Nutzen haben ſoll, (daß ſie ſich nicht mit Dingen beſchäftigen, die ihnen nicht nützen und außer ihrer Sphäre liegen); ſo muß es mit Auswahl geſchehen, und ſich vornehmlich auf ſolche Stellen beziehen, aus welchen ſie die Hauptſumme der chriſtlichen Glaubenslehren und Lebenspflichten erlernen können, wohin denn auch beſonders die lehrreichen Erzählungen zu rechnen ſind. Man hat dies ſchon lange eingeſehen, und das daher entſtehende Bedürfniß gefühlt. Man hat einen doppelten Weg gewählt, ihm abzuhelfen: a) Man hat durch die myſtiſche und allegoriſche Erklärungsmethode ſolchen bibliſchen Stellen einen andern Sinn unterzulegen geſucht, um ſie zum Unterricht in den Glaubenswahrheiten und zur moraliſchen Beſſerung anwenden zu können, z. B. den Geſchichten des alten Teſtaments. Dies thaten ſchon die Juden, z. B. Philo. Hernach folgten dem Philo hierinnach die alten chriſtlichen, vornehmlich ägyptiſchen Kirchenväter, Clemens der Alexandriner, Origenes, u. A. Man hat auch in neuern Zeiten häufig dieſe Methode befolgt, und für gewiſſe Zeiten und Gattungen von Menſchen war ſie brauchbar; aber in jetziger Zeit iſt ſie nicht mehr anwendbar, und ſie führt auch zu viele Mängel und Unbequemlichkeiten bey ſich und giebt zu ſo vielen Verirrungen Anlaß, daß es nicht zu wünſchen iſt, daß ſie wieder in Gang kommen möge, ohnerachtet ſie Kant wieder gewiſſermaßen in Schutz genommen hat, wiewohl er ſie nicht allegoriſche, ſondern moraliſche Auslegung genannt wiſſen will. [S. Röſſelt's Progr. Animadverſiones in ſenſum ſacrat. libror. moralem. Halle 1795.] b) Für ein anderes weit bequemeres Mittel, wodurch dieſe Abſicht weit beſſer und unſern Zeiten angemeſſener erreicht werden konnte, hat man dies gehalten in neuern Zeiten, daß man Auszüge aus der Bibel veranſtaltete, zum gemeinnützigen Gebrauch aller, auch der unſtudirten Chriſten. Der Gedanke, Auszüge zu verfertigen, iſt ſchon alt. Selbſt unter den Juden, bald nach dem babyloniſchen Exil, machte man Auszüge aus verſchiedenen hiſtoriſchen Schriften der Propheten; ſolcher Art ſind die Bücher der Könige, der Chronik, u. ſ. w., und die Schriften, woraus ſie gemacht ſind, werden darin genannt. Unter den

Chriſten

hriſten wurden frühzeitig Verſuche gemacht. Melito von Sardes, im dritten Jahrhundert, hat ſchon eine Synopſis V. . geſchrieben, [nach Euseb. H. E. IV, 26.], die aber verloren gegangen iſt. Auch verſichert Poſſidius oder Poſſidonius, afrikaniſcher Biſchof im fünften Jahrhundert und Schüler des Auguſtinus,) in ſeinem Catalog von Auguſtin's Schriften, daß derſelbe einen Auszug aus dem alten Teſtamente gemacht habe unter dem Titel Speculum, worin das, was nicht zunächſt die Chriſten angehe, ausgelaſſen, und nur das hineingebracht ſey, was auch noch für uns Chriſten lehrreich ſey. Bey Verfertigung der Auszüge aus der heiligen Schrift kann man ſich verſchiedene Zwecke zu erreichen vorſetzen, und daher können dieſe Auszüge auch nach ſehr verſchiedenen Planen ausgearbeitet werden. Hier iſt aber nur von der Art der Auszüge die Rede, die für das Volk und für die Jugend beſtimmt ſind, um dieſelben zu belehren und zu erbauen. In neuern Zeiten, ſeit zwanzig bis dreyßig Jahren, ſind in der proteſtantiſchen Kirche viele ſolche Auszüge erſchienen. Einige Theologen von der Parthey, die alles Poſitive aus der Religion entfernt wiſſen will, haben dies für ein ſehr bequemes Mittel gehalten, dem ganzen Unterricht in der Religion für Volk und Jugend dadurch eine Richtung zu geben, die ihren Grundſätzen und ihrer Abſicht gemäß war. Sie haben nämlich ihre Auszüge aus der Bibel ſo eingerichtet, daß ſie bloß die Wahrheiten der natürlichen Religion und die allgemeinen Sittenvorſchriften herausgehoben und mit den Worten der Bibel vorgetragen haben; hingegen die poſitiven Lehren des chriſtlichen Glaubens haben ſie ganz übergangen, oder nur wie im Vorbeygehn und als einer wichtig kurz und unvollſtändig abgefertigt. Viele haben ſich geradezu darauf angetragen, daß ſolche Auszüge ſtatt der Bibel eingeführt und in den Schulen gebraucht werden ſollten; und einige haben frey heraus geſagt, daß die Bibel ſelbſt dadurch nach und nach entbehrlich gemacht werden könne und ſolle; wie man denn auch wirklich findet, daß Auszüge aus Schriften oft dazu gewirkt haben, daß die Urſchriften ſelbſt darüber bey Seite gelegt und vergeſſen ſind. Daher auch mehrere alte Schriften, von denen man Auszüge hatte, verloren gegangen ſind. Wenn man alles dieſes gehörig erwägt, ſo iſt nicht zu läugnen, daß manche ſehr erhebliche Bedenklichkeiten gegen die förmliche Einführung eines Bibelauszugs zum Religionsunterricht für Volk und Jugend gerade jetzt obwalten, ſchon deswegen, weil die Tendenz der Sache jetzt ſo zweydeutig iſt. Auch ſelbſt mehrere von denen, die man unter die Neologen zählt, haben ſich dagegen erklärt, als Eichhorn, [Bibl. der bibl. Lit. I, 28. f.]. An ſich betrachtet können ſie allerdings ſehr nützlich werden, wenn ſie zweckmäßig eingerichtet und recht gebraucht werden. Soll dies aber geſchehn und den oben angeführten Bedürfniſſen dadurch wirklich abgeholfen werden, ſo iſt dabey im Allgemeinen fol-

gendes zu bemerken: (1.) Es muß auf alle Weiſe dabey verhütet werden, vom Verfaſſer und von den Lehrern, die es gebrauchen, daß nicht der gegründete Verdacht entſteht, als ſolle dadurch die Bibel ſelbſt verdrängt, herabgewürdigt und dem Volke aus den Händen genommen werden. (2.) Vielmehr muß dies als Hauptzweck angegeben und durchgängig befolgt werden, daß das Volk und die Jugend dadurch zur Leſung der Bibel vorbereitet, und denſelben Anleitung gegeben werden ſolle, die Bibel mit Nutzen und Erbauung zu leſen. Kurz, es muß praktiſche Einleitung in die Bibel ſelbſt ſeyn, wodurch die Begierde, die Bibel ſelbſt zu leſen, geweckt wird. Daher muß (3.) eine vollſtändige Ueberſicht der wichtigſten theoretiſchen und praktiſchen Bibelwahrheiten darin ſeyn, und zwar derer, welche die Bibel ſelbſt für die wichtigſten erklärt. Beſonders iſt auch (4.) das lehrreiche Hiſtoriſche in der Bibel dabey ſorgfältig zu benutzen, und auf die praktiſche Anwendbarkeit davon aufmerkſam zu machen. Endlich (5.) iſt auf Deutlichkeit und Verſtändlichkeit im Ausdruck die möglichſte Sorgfalt zu wenden, doch ſo, daß die bibliſchen Ausdrücke ſelbſt, wo es nur immer ſeyn kann, beybehalten werden, und zwar meiſtens nach Luther's Ueberſetzung, weil das Volk an dieſe von Jugend auf gewöhnt iſt. Doch iſt alles Dunkle darin zu erklären, und das Unrichtige ſo zu verbeſſern, daß kein Aufhebens davon gemacht wird. [Vergl. Köppen: Die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit, Th. III. S. 737., über den Vorſchlag, aus der Bibel einen Auszug zu machen. — Einige der bekannteſten Auszüge findet man in Röſſelt's Bücherkenntniß angeführt, als von Trinius, Bahrdt, Seiler, Hufnagel, Schneider, Treumann, Risler u. A. Einer der neueſten von Zerrenner, der jedoch nicht allen jenen Forderungen entſpricht. In mehrern Bänden des Predigerjournals findet man viele Aufſätze für und wider die Bibelauszüge.]

Erſter Theil
der chriſtlichen Glaubenslehre.
Die Lehre von Gott
oder
Theologie im engern Sinne.

(S. Vorber. Abſchn. I. Num. I.)

Plan der Abhandlung der einzelnen Hauptlehren:

I. Von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes:

1) Ueber das Daſeyn Gottes und den Begriff von Gott. Art. II. *)

2) Ueber das Weſen Gottes und ſeine Eigenſchaften. Art. III.

3) Ueber die Lehre von Vater, Sohn und heiligem Geiſt. Art. IV.

II. Von den Werken Gottes:

1) Von der Schöpfung der Welt:

a) Von der Schöpfung der Welt im Allgemeinen, und von der Schöpfung unſerer Erde. Art. V.

b) Ueber die bibliſche Lehre von Schöpfung des vornehmſten ſichtbaren Geſchöpfes Gottes auf dieſer Erde, oder von Schöpfung des Menſchen und deſſen urſprünglichem Zuſtande. Art. VI.

c) Ueber die Lehre der Bibel von den Engeln, als den vornehmſten uns bekannten, aber unſichtbaren Geſchöpfen Gottes. Art. VII.

2) Von der göttlichen Vorſehung und Erhaltung. Art. VIII.

*) Wegen Bequemlichkeit im Citiren ſoll die Zahl der Artikel fortgehn, ſo wie auch die Zahl der Paragraphen durch beide Theile und alle Artikel.

Zweyter Artikel.

Von dem Daseyn Gottes und dem Begriff von Gott.

§. 14.

Begriff von Gott. [M. p. 43. 44.]

I. Ob man Gott definiren könne? Diese Frage ist wirklich von einigen Scholastikern aufgeworfen worden, und verschiedene haben sie verneint, weil sich durch keine Definition der Begriff ganz erschöpfen lasse. — Allein unter Definition einer Sache versteht man nicht immer eine solche Beschreibung, die das ganze Wesen derselben umfaßt und alle Eigenschaften derselben bestimmt angiebt, (was bey Gott ohnehin nicht möglich ist); sondern es ist genug, wenn die Definition die Hauptmerkmale in sich faßt, woran man die zu definirende Sache von allen andern hinlänglich unterscheiden kann. — Dies ist also auch hier zureichend.

II. Wie man Gott am besten definiren könne? Die Philosophen haben vielerley Definitionen versucht. Die Verschiedenheit liegt aber häufig mehr in den Worten, als in den Begriffen selbst. Viele von den metaphysischen Definitionen haben nicht Klarheit genug, und sind auch meist von der Art, daß sich manches dagegen erinnern läßt, z. B. die Wolfische: „Gott ist ein selbstständiges Wesen, darin der Grund von der Wirklichkeit der Welt zu finden ist“; oder: ein Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Andere definiren Gott als ein unabhängiges Wesen oder einen unabhängigen Geist; oder als ein unendliches, nothwendiges, ewiges Wesen; welches alles einzelne Eigenschaften sind, die Gott kenntlich von andern Wesen unterscheiden. Ueberhaupt kann man aus jeder einzelnen Eigenschaft Gottes alle übrigen durch Folgerung herleiten, und also in der Definition gewissermaßen jede göttliche Eigenschaft zum Grunde legen, wie auch schon die alten Philosophen wirklich gethan haben

haben in den Definitionen: παντων αἰτιον, το ὀντως ὀν, οὐσια ἀιδιος, ἀθανατος, αὐταρκης, u. ſ. w. Will man alles in Eins zuſammenfaſſen, ſo kann man wohl am beſten definiren: Gott iſt das allervollkommenſte Weſen, welches die Urſache aller andern Weſen iſt. a) Der erſte Satz iſt ſo allgemein, daß er alle einzelnen Eigenſchaften, wodurch ſich Gott von allen andern Weſen unterſcheidet, in ſich faßt; als Ewigkeit, Nothwendigkeit, Unabhängigkeit, Freyheit und Vollkommenheit des Willens, u. ſ. w. Daſſelbe bibliſch und populär ausgedrückt: Er iſt der Größte, der Höchſte (ὑψιστος), über alles erhaben, nichts kann mit ihm verglichen werden. b) Der andere Satz iſt deswegen hinzugeſetzt, weil uns die Betrachtung der übrigen Weſen, deren Inbegriff Welt heißt, dieſe Kenntniß des allervollkommenſten Weſens erleichtert, indem wir ſehen, daß unter dieſen Weſen keins iſt, welches jene ſämmtlichen Vollkommenheiten in ſich vereinigte. Es wird Gott alſo, nach dieſer Beſchreibung, ſowohl an ſich ſelbſt, als auch in Beziehung auf die andern exiſtirenden Dinge betrachtet. Indeſſen da bey einem ſolchen Weſen, wie Gott iſt, die moraliſche Vollkommenheit vor allen Dingen in Anſchlag kommen ſollte, (nicht bloß die metaphyſiſche); ſo hat Kant dagegen erinnert, daß die gewöhnlichen Definitionen deswegen mangelhaft und unvollſtändig wären, weil dieſe nicht ausdrücklich darin erwähnt werde. Es müſſe alſo zu dem Begriff des allervollkommenſten Weſens noch der Begriff eines freyen, mit dem reinſten moraliſchen Willen verſehenen Weſens hinzukommen. Aber dies liegt doch wirklich ſchon im Begriffe des allervollkommenſten Weſens, und braucht alſo in einer ganz allgemeinen Definition nicht beſonders ausgedrückt zu werden.

Allein ſo verſtändlich auch der erſte Theil der Definition dem Gelehrten ſeyn muß, der an abſtrakte Begriffe gewöhnt iſt, ſo iſt er doch für den Ungelehrten noch immer zu tranſcendental und zu metaphyſiſch. Da nun die menſchliche Erkenntniß von Gott, dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes hauptſächlich von der Betrachtung der Welt, und von Schlüſſen, die man daraus zieht, ausgeht; ſo iſt es für den gemeinen Menſchenverſtand faßlicher, wenn man im praktiſchen Volksunterricht vornehmlich beym letzten Satze ſtehen bleibt, und ſagt: Gott iſt der Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge. Denn wir denken uns doch Gott eigentlich immer zunächſt in Beziehung auf uns und auf die uns umgebende Welt, und ohne die Betrachtung der Welt würden wir ihn nicht als das vollkommenſte Weſen erkannt haben. Der erſte Satz iſt alſo Folgerungsſatz aus dem letzten.

Auch die Bibel richtet ihren Unterricht ſo ein, daß ſie von dieſem Begriffe, als dem faßlichſten, ausgeht, z. B. 1 Moſ. 1, 1. Jerem. 10, 10. — 16. Amos 5, 8. So auch Paulus in ſeiner Rede

des Geordneten liegt. — Hieraus folgt nun, daß die Ordnung in der Welt einen Grund außerhalb der Welt haben muß, und daß der Urheber derselben eine Intelligenz seyn muß, welche bey Hervorbringung und Anordnung der Dinge in der Welt gewisse Zwecke hatte, welche sie durch planmäßige Verbindung der zufälligen Dinge zu erreichen wußte. — Dieses gemeinfaßlichen Beweises haben sich die Alten am häufigsten bedient, und wir werden auch oft in der heiligen Schrift darauf geführt, z. B. Jes. 40, 21. — 24. Apostelgesch. 17, 24. — 28. (besonders V. 27.); C. 14, 15. f. Röm. 1, 20. [Cic. de N. D. I. 2., und die christlichen Kirchenväter, als Gregor von Nazianz, Athanasius, Johann von Damaskus u. A.] Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß man aus der Ordnung und weisen Einrichtung der Natur das Daseyn und die Eigenschaften Gottes erkennen könne; und die Wissenschaft, worin zu dieser Erkenntniß Anleitung gegeben wird, heißt Physicotheologie; so wie die Wissenschaft, welche die Zwecke oder Finalursachen dieser von Gott gemachten Ordnung in der Natur entwickelt, Teleologie. In der Bibel kommen an mehrern Orten Hinweisungen dieser Art vor, so im Jesaias und in den Psalmen, z. B. Ps. 19, 1. — 7. Ps. 104. ganz. Unter den Griechen stellte besonders Sokrates dergleichen Betrachtungen häufig an, [vergl. Xenoph. Mem. IV, 3.] und es gehört hieher Galen's treffliche Schrift de usu partium. In neuern Zeiten hat das Studium der Physicotheologie und Teleologie sehr gewonnen durch die großen Fortschritte in der Naturkunde. [Die vornehmsten Schriften über Physicotheologie im Allgemeinen sind von Fenelon, van Nieuwentyt, Derham, Wolf, Scheuchzer, Bonnet, und mehrere von Sander. Man hat auch specielle Physicotheologien, worin Gottes Daseyn und Eigenschaften aus einzelnen Arten der Geschöpfe gezeigt werden; als Fabricius Hydrotheologie, Lesser's Lithotheologie, Derham's Astrotheologie, Bode's Anleitung zur Kenntniß des gestirnten Himmels, Reimarus klassisches Werk über die Triebe der Thiere, Lesser's Insektotheologie, und andere.]

c) Der moralische Beweis, den neuerlich Kant ins Licht zu setzen gesucht hat. (S. Num. 11.)

d) Zu diesen Beweisen wird auch noch von einigen der Beweis aus der Uebereinstimmung der Völker gerechnet, daß nämlich alle, auch die rohesten, Völker eine Idee von Gott hätten. Diesen Beweis führten mehrere alte Philosophen. [Vergl. Cicero N. D. I, 17. 23. und Seneca ep. 117.] Man hat dagegen eingewendet: (1.) der Untersatz könne nicht befriedigend aus der Geschichte bewiesen werden. (S. Vorbereit. §. 4.) (2.) Was alle Völker glauben, sey darum noch nicht wahr; denn es gäbe auch allgemeine Irrthümer und Aberglauben. — Indessen ist diese beynahe

Die allgemeine Uebereinſtimmung doch ſehr merkwürdig. Denn ſie beweiſet, daß der ſenſus communis bey einigem Nachdenken auf den Begriff von Gott führe, und daß der Schluß von den Wirkungen auf eine ſolche Urſache dem Menſchengeſchlechte ſehr einleuchtend und natürlich ſey. (Apoſtelgeſch. 17, 27.) Ueberhaupt aber iſt die Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes bey dem Menſchen früher da, als die Erkenntniß irgend eines theoretiſchen Beweiſes. (S. Einleit. §. 4. und in dieſem §. Num. II.)

c) Für diejenigen, welche die Wunder der Propheten, Jeſu und der Apoſtel ſahen, waren dieſe Wunder auch ein unwiderſprechlicher Beweis vom Daſeyn Gottes und deſſen Eigenſchaften. So werden ſie auch von den Propheten gebraucht, als ſchon von Moſes, zur Ueberzeugung der Iſraeliten und Aegyptier, daß Jehovah ſey, und zwar als der einzige, wahre, allmächtige, alles regierende Gott. Aber eben dieſe Ueberzeugung muß auch daraus bey denen bewirkt werden, welche dieſe Wunder zwar nicht ſelbſt geſehn haben, die ſich aber aus den als glaubwürdig anerkannten Nachrichten der Bibel überzeugt haben, daß ſie wirklich geſchehn ſind. Es iſt alſo im populären Religionsunterricht darauf hauptſächlich Rückſicht zu nehmen, daß auch Chriſtus und die Apoſtel dieſes Argument gebrauchen. [S. Flatt's Beyträge zur chriſtlichen Dogmatik und Moral, S. 7. f., und Storr doctr. Chriſt. S. 91. f.]

II. Einige Bemerkungen über den Gebrauch der Beweiſe für das Daſeyn Gottes.

1) Es ſind in den neueſten Zeiten unter den Philoſophen viel Streitigkeiten geführt worden über die Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Kant hat in ſeiner Kritik der reinen Vernunft und der Urtheilskraft, und andern Schriften zu zeigen geſucht, daß alle theoretiſchen Beweiſe mangelhaft wären, und daß wir den Begriff von Gott nicht darum für richtig hielten, weil uns die ſpekulative Vernunft davon überzeuge, ſondern weil er mit unſern moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammenſtimme. Er will alſo die Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes bloß und allein auf den moraliſchen Beweis gegründet wiſſen, der kürzlich darin beſteht: „Es giebt eine moraliſche Ordnung in der Welt, d. h. eine Verknüpfung aller Dinge, in der alles Mittel zur Erreichung moraliſcher Zwecke iſt, und zu der wir ſelbſt mit gehören, wie dies aus dem in uns allen liegenden moraliſchen Gefühle erhellt, welches ſich durch das Gewiſſen äußert. Aus dieſer Ordnung aber ſchließt die praktiſche Vernunft auf das Daſeyn einer Urſache, durch welche dieſe Ordnung allein möglich iſt, d. h. auf Gott". [S. Jacob's Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden, oder aller ſpeculativen Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Leipzig 1786. 8.

Deſſel-

Desselben Schrift: Ueber den moralischen Beweis vom Da… Gottes. Libau 1791. 8.]

2) Bey unparteyischer Prüfung des Streits scheint folge… Resultat im Allgemeinen hervorzugehen: a) Alle und jede meta… sische Demonstrationen a priori und a posteriori haben ihre Mä… und Lücken, also auch die vom Daseyn Gottes. Sie sind aber … gar nicht zur Begründung unserer Ueberzeugung erforderlich. D… wenn wir nur das glauben wollten, was wir aus spekulati… Gründen beweisen können, so würden wir an vielen der a… machtesten Dinge zweifeln müssen, z. B. an unserer eignen Exi… Die Spinozistische Demonstration des Pantheismus ist daher … eben so wenig bündig und beweisend, weil sie sich bloß auf m… physische Spekulation, nur in anderer Art, gründet. Dies … Kant unläugbar in ein helles Licht gesetzt. Wer bloß durch … taphysische Spekulation zur Gewißheit kommen will, wird sie n… finden, und in die Abgründe des trostlosen Scepticismus gera… b) Es ist auch eine ausgemachte Sache, daß bey allen Mensc… die einen Gott glauben, die Ueberzeugung von dessen Daseyn s… her vorhanden ist, als die Kenntniß irgend eines theoretisch… Beweises. Die Menschen halten im Allgemeinen den Begriff … Gott nicht deswegen für wahr, weil sie die theoretisch-spekula… Vernunft davon überzeugt, sondern darum, weil es mit d… moralischen Vernunftprincipien vollkommen übereinstim… und diese ihn erfordern. (S. Einleit. §. 4.) c) Der morali… Beweis ist also sehr wahr und richtig, und man thut sehr w… wenn man ihn zu seiner eignen Ueberzeugung in sich selbst aufs… und entwickelt, und auch diesen Gang bey Belehrung anderer nim… im Volks- und Jugendunterricht, nur mit Vermeidung aller Sch… sprache, zumal da die heilige Schrift hierin wirklich auf gleiche … zu Werke geht. d) Aber es ist auch der Natur und dem Gange … menschlichen Seele gemäß, daß der Mensch, sobald die spekulati… Vernunft bey ihm erwacht und kultivirt wird, sich nach theore… schen Beweisen für die Wahrheiten umsieht, die ihm schon aus … praktischen Vernunft bekannt waren. Nun täuscht er sich … wenn er glaubt, daß die theoretischen Beweise die Kraft gehabt h… würden, ihn für sich allein zu überzeugen. Aber weil die spekulati… Vernunft doch das Bedürfniß theoretischer Beweise fühlt, so k… diese Beweise an sich unmöglich verwerflich seyn, und sie dienen al… dings zur Befestigung der Ueberzeugung des Menschen von einer … schon anderweitig bekannten Wahrheit. Sieht er nun auch Lück… und Mängel in diesen theoretischen Beweisen, so beunruhigt ihn … nicht in seiner Ueberzeugung, weil er sich bewußt ist, daß sie sich nic… darauf allein gründet. Also sind die Beweise aus dem Zusamme… hange der wirkenden Ursachen und aus dem Zusammenhange d… Din…

inge nach Zwecken nicht zu verwerfen, ſondern nützlich zu ge-
uchen. Was Gott, der Urheber unſerer Natur, bey Einrichtung
erſelben zuſammen verbunden hat, ſoll der Philoſoph und Religions-
eer nicht ſcheiden.

3) Was für Gebrauch und Anwendung hat man nun von allem
eſem im Volks- und Jugendunterricht zu machen? Wenn der natür-
che Gang der menſchlichen Seele der iſt, der bey Num. 2. ange-
utet wurde, ſo wird man demſelben beym Unterrichte nur nachgehn
ürfen, um ſeinen Zweck ſicher zu erreichen; und wir finden, daß die
ilige Schrift immer ganz denſelben Weg einſchlägt, deren Mu-
er wir alſo nur folgen dürfen. Nämlich man mache den Menſchen
rauf aufmerkſam, daß urſprünglich von ſeinem Gewiſſen eigent-
h alle Erkenntniß und Verehrung Gottes ausgehe, oder daß im
ewiſſen des Menſchen der Grund und Urſprung al-
r Religion zu ſuchen ſey. Jeder Menſch hat in ſich ein
eſetz, wonach er ſeine Geſinnung, ſeine Handlung und ſein ganzes
oraliſches Verhalten beurtheilt. Dieſes Sittengeſetz gebietet ihm mit
lchem Nachdruck eine gewiſſe Handlungsweiſe, daß er es als Richt-
nur betrachten muß, wonach er ſich ſelbſt beurtheilt, und zwar
nz unabhängig von dem Urtheile anderer Menſchen. Nach die-
n Geſetze rechtfertigt er ſeine Geſinnung und Handlung vor ſich
lbſt, oder klagt ſich ſeiner Handlung wegen an, nicht anders,
. wenn er ſich vor einem Richterſtuhle zu verantworten hätte.
Röm. 2, 12. — 16. Apoſtelgeſch. 17, 27. — 31. Röm. 1, 19.
— 32.) (S. Einleit. §. 4.) Indem nun der Menſch dieſes Geſetz in
ner Natur anerkennt, erkennt er zugleich auch einen unſichtbaren
Gebieter und Richter an, der mit dem, was ſittlich gut iſt, Vor-
theile, (Belohnung), mit dem, was ſittlich böſe iſt, Nachtheil
Strafe) für ihn verbunden habe, und dem er deshalb Ehrerbie-
ung und Gehorſam ſchuldig ſey. (S. die angef. St.) So er-
nnt alſo der Menſch eine moraliſche Ordnung der Dinge an, zu
elcher der edelſte Theil ſeiner Natur ſelbſt gehört, und ſchließt nun,
eil er nicht anders kann, auf das Daſeyn einer Urſache, durch
elche dieſe Ordnung allein möglich iſt, d. i. er erkennt das Daſeyn
ottes an, als eines vollkommen freyen und moraliſchen Weſens.
urz, das Gewiſſen läßt uns die Stimme eines unſichtbaren höch-
ten Richters unſerer Gedanken und Handlungen aufs deut-
ichſte vernehmen. Nun geht der Menſch weiter in ſeinen Schlüſ-
en. Dieſes Weſen, dieſer Richter, iſt unſichtbar, (ἀορατα
ἐστιν Röm. 1, 20.), aber es iſt doch erkennbar für uns. Wir
rkennen ihn an ſeinen Werken, die wir mit Augen ſehen und
urch die äußern Sinne empfinden, (νοουμενα καθοραται). Denn
ſo lange die Welt ſteht, (ἀπο κτισεως κοσμου), iſt der Unſichtbare
für uns ſichtbar oder erkennbar in ſeinen Werken, deren Betrach-

tung

Rede zu Athen, Apostelgesch. 17, 24.; vergl. Ps. 146, 6., mit Jes. 42, 5. und C. 45, 6. ff. Und Jesus selbst Matth. 12, 25. [S. M. p. 44.] — Es ist auch dieser Begriff von Gott am geschicktesten dazu, Ehrerbietung und Hochachtung gegen Gott bey den Menschen zu erwecken, und dies ist ja eben der Zweck des Religionsunterrichts.

§. 15.

Von den Beweisen für das Daseyn Gottes.

I. Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes. Die Bibel selbst führt eigentlich keine förmliche Demonstration für das Daseyn Gottes, ob sie gleich oft die einleuchtendsten und faßlichsten Gründe für dasselbe andeutet und darstellt, sondern sie setzt die Ueberzeugung davon bey den Lesern gewöhnlich voraus. (Röm. 1, 19.) Denn diejenigen, für welche die Bücher eigentlich geschrieben sind, glaubten an das Daseyn Gottes. Es haben daher auch einige Theologen, (als schon Baier,) die Beweise für das Daseyn Gottes in der Glaubenslehre ganz übergehen wollen, weil man sie voraussetzen müsse; und allerdings gehört die umständliche Entwickelung derselben eigentlich in die Metaphysik, in die natürliche Theologie. Die Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes lassen sich aber in zwey Hauptklassen abtheilen:

1) Beweise a priori, (der ontologische). Unter diesen ist der sogenannte Cartesianische Beweis der bekannteste, aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens. Man findet ihn schon bey den Scholastikern seit Anselmus. Cartesius erneuerte ihn nur, und Leibnitz, Wolf, Baumgarten suchten ihn noch zu verbessern. Man führt ihn kürzlich so: Das allervollkommenste Wesen ist möglich, also ist es auch wirklich. Denn die Wirklichkeit ist eine Realität oder Vollkommenheit, und die nothwendige Wirklichkeit ist die größte Realität. Folglich muß man von dem allervollkommensten Wesen eine nothwendige Wirklichkeit behaupten. — Gegen diesen Beweis hat schon ein Zeitgenosse des Anselm, der Mönch Gaunilo, Einwendungen gemacht, und nach ihm andere, unter welchen besonders Kant in der neuern Zeit die Unzulänglichkeit dargethan hat. Die Gedenkbarkeit nämlich, oder die logische Möglichkeit der vollkommensten Natur, ist noch kein Beweis ihrer objectiven oder reellen Möglichkeit, — und kein Daseyn kann aus einem Begriff erklärt werden. — Für die gemeine Fassungskraft der Menschen ist dieser Beweis a priori ohnehin nicht.

2) Beweise a posteriori oder aus der Erfahrung:

a) Aus der Zufälligkeit (contingentia) der Welt. Wir nehmen in der Welt eine unaufhörliche Bewegung und Veränderung wahr,

wahr, woraus wir die Zufälligkeit der weltlichen Dinge folgern. Diese zufälligen Dinge aber müssen den Grund ihres Daseyns und ihrer Veränderung außer sich haben, und zwar in einem nothwendigen Wesen, (das den Grund seiner Wirklichkeit in sich selbst hat,) und dies ist Gott. Denn sonst müßte man entweder behaupten, daß es Wirkungen ohne Ursachen gebe, (welches Unsinn wäre), oder man müßte eine unendliche Reihe von zufälligen Ursachen (progressum causarum in infinitum) annehmen, die sich aber nicht denken läßt. — Dieser Beweis hat allerdings eine gewisse Evidenz, wenn er recht geführt und in Verbindung mit andern, sonderlich dem moralischen, gebracht wird. Er kann auch auf eine populäre Art geführt werden, wenn man ihn so darstellt, wie in den Stellen der Bibel geschieht, wo von Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit, und der Vergänglichkeit der Welt die Rede ist, z. B. Ps. 102, 26. — 28. Ps. 90. Hebr. 1, 10.

Anm. Dieses Argument von Zufälligkeit der Welt in seiner gelehrten Form und Ausführung rührt nicht zuerst von Thomas Aquinas her, wie mehrere aus Unkunde der alten Philosophie behauptet haben. Schon Carneades gebrauchte es gegen die Stoiker, die der Welt Göttlichkeit beylegten, [Cic. N. D. III. 12.], und viele Kirchenväter, [s. Petav. dogm. th. l. 1. c. 2.].

b) Die Beweise aus den causis finalibus oder Endursachen in der Welt. Diese lassen sich sehr faßlich und populär führen, und sind also beym Volks- und Jugendunterricht die brauchbarsten. Jedoch wird dabey der Beweis von der Zufälligkeit der Welt eigentlich vorausgesetzt. Die Scholastiker nennen sie auch argumenta physica. Der Schluß ist dieser: Wenn die Dinge in der Welt so neben einander sind und so auf einander folgen, daß sie offenbar als Mittel und Zwecke mit einander verbunden sind, so müssen sie von einer Intelligenz, von einem vernünftigen und höchst weisen Wesen so geordnet seyn. Diese Verbindung und Ordnung ist aber in der Welt wirklich anzutreffen; man ist also genöthigt, zu schließen, daß die Welt einen weisen Urheber haben müsse. Es kommt aber hiebey auf folgende Punkte an, wenn der Schluß seine ganze Stärke haben soll. (1.) Es findet sich in der Welt die größte und bewunderungswürdigste Ordnung, Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit. Wir beobachten sie, ungeachtet wir das unermeßliche Ganze nicht übersehen können, dennoch allgemein bey lebenden und leblosen Geschöpfen, in- und außerhalb unserer Erde. (2.) Diese Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt kann nicht Werk des blinden Ungefährs seyn. Unser ganzes Denkvermögen empört sich schon gegen diesen Gedanken. (3.) Wir bemerken aber dabey doch, daß die Ordnung in der Welt zufällig ist. Es sieht der menschliche Verstand sehr leicht, daß der Grund dieser Ordnung und Vollkommenheit nicht in dem Wesen

des

Rede zu Athen, Apostelgesch. 17, 24.; vergl. Ps. 146, 6., auch Jes. 42, 5. und C. 45, 6. ff. Und Jesus selbst Matth. 12, 25. [S. M. p. 44.] — Es ist auch dieser Begriff von Gott am geschicktesten dazu, Ehrerbietung und Hochachtung gegen Gott bey den Menschen zu erwecken, und dies ist ja eben der Zweck des Religionsunterrichts.

§. 15.

Von den Beweisen für das Daseyn Gottes.

I. Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes. Die Bibel selbst führt eigentlich keine förmliche Demonstration für das Daseyn Gottes, ob sie gleich oft die einleuchtendsten und faßlichsten Gründe für dasselbe andeutet und darstellt, sondern sie setzt die Ueberzeugung davon bey den Lesern gewöhnlich voraus. (Röm. 1, 19.) Denn diejenigen, für welche die Bücher eigentlich geschrieben sind, glaubten an das Daseyn Gottes. Es haben daher auch einige Theologen, (als schon Baier,) die Beweise für das Daseyn Gottes in der Glaubenslehre ganz übergehen wollen, weil man sie voraussetzen müsse; und allerdings gehört die umständliche Entwickelung derselben eigentlich in die Metaphysik, in die natürliche Theologie. Die Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes lassen sich aber in zwey Hauptklassen abtheilen:

1) Beweise a priori, (der ontologische). Unter diesen ist der sogenannte Cartesianische Beweis der bekannteste, aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens. Man findet ihn schon bey den Scholastikern seit Anselmus. Cartesius erneuerte ihn nur, und Leibnitz, Wolf, Baumgarten suchten ihn noch zu verbessern. Man führt ihn kürzlich so: Das allervollkommenste Wesen ist möglich, also ist es auch wirklich. Denn die Wirklichkeit ist eine Realität oder Vollkommenheit, und die nothwendige Wirklichkeit ist die größte Realität. Folglich muß man von dem allervollkommensten Wesen eine nothwendige Wirklichkeit behaupten. — Gegen diesen Beweis hat schon ein Zeitgenosse des Anselm, der Mönch Gaunilo, Einwendungen gemacht, und nach ihm andere, unter welchen besonders Kant in der neuern Zeit die Unzulänglichkeit dargethan hat. Die Gedenkbarkeit nämlich, oder die logische Möglichkeit der vollkommensten Natur, ist noch kein Beweis ihrer objectiven oder reellen Möglichkeit, — und kein Daseyn kann aus einem Begriff erklärt werden. — Für die gemeine Fassungskraft der Menschen ist dieser Beweis a priori ohnehin nicht.

2) Beweise a posteriori oder aus der Erfahrung:

a) Aus der Zufälligkeit (contingentia) der Welt. Wir nehmen in der Welt eine unaufhörliche Bewegung und Veränderung wahr,

wahr, woraus wir die Zufälligkeit der weltlichen Dinge folgern. Dieſe zufälligen Dinge aber müſſen den Grund ihres Daſeyns und ihrer Veränderung außer ſich haben, und zwar in einem nothwendigen Weſen, (das den Grund ſeiner Wirklichkeit in ſich ſelbſt hat,) und dies iſt Gott. Denn ſonſt müßte man entweder behaupten, daß es Wirkungen ohne Urſachen gebe, (welches Unſinn wäre), oder man müßte eine unendliche Reihe von zufälligen Urſachen (progreſſum cauſarum in infinitum) annehmen, die ſich aber nicht denken läßt. — Dieſer Beweis hat allerdings eine gewiſſe Evidenz, wenn er recht geführt und in Verbindung mit andern, ſonderlich dem moraliſchen, gebracht wird. Er kann auch auf eine populäre Art geführt werden, wenn man ihn ſo darſtellt, wie in den Stellen der Bibel geſchieht, wo von Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit, und der Vergänglichkeit der Welt die Rede iſt, z. B. Pſ. 102, 26. — 28. Pſ. 90. Hebr. 1, 10.

Anm. Dieſes Argument von Zufälligkeit der Welt in ſeiner gelehrten Form und Ausführung rührt nicht zuerſt von Thomas Aquinas her, wie mehrere aus Unkunde der alten Philoſophie behauptet haben. Schon Carneades gebrauchte es gegen die Stoiker, die der Welt Göttlichkeit beylegten, [Cic. N. D. III. 12.], und viele Kirchenväter, [ſ. Petav. dogm. th. l. 1. c. 2.].

b) Die Beweiſe aus den cauſis finalibus oder Endurſachen in der Welt. Dieſe laſſen ſich ſehr faßlich und populär führen, und ſind alſo beym Volks- und Jugendunterricht die brauchbarſten. Jedoch wird dabey der Beweis von der Zufälligkeit der Welt eigentlich vorausgeſetzt. Die Scholaſtiker nennen ſie auch argumenta phyſica. Der Schluß iſt dieſer: Wenn die Dinge in der Welt ſo neben einander ſind und ſo auf einander folgen, daß ſie offenbar als Mittel und Zwecke mit einander verbunden ſind, ſo müſſen ſie von einer Intelligenz, von einem vernünftigen und höchſt weiſen Weſen ſo geordnet ſeyn. Dieſe Verbindung und Ordnung iſt aber in der Welt wirklich anzutreffen; man iſt alſo genöthigt, zu ſchließen, daß die Welt einen weiſen Urheber haben müſſe. Es kommt aber hiebey auf folgende Punkte an, wenn der Schluß ſeine ganze Stärke haben ſoll. (1.) Es findet ſich in der Welt die größte und bewunderungswürdigſte Ordnung, Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit. Wir beobachten ſie, ungeachtet wir das unermeßliche Ganze nicht überſehen können, dennoch allgemein bey lebenden und lebloſen Geſchöpfen, in- und außerhalb unſerer Erde. (2.) Dieſe Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt kann nicht Werk des blinden Ungefährs ſeyn. Unſer ganzes Denkvermögen empört ſich ſchon gegen dieſen Gedanken. (3.) Wir bemerken aber dabey doch, daß die Ordnung in der Welt zufällig iſt. Es ſieht der menſchliche Verſtand ſehr leicht, daß der Grund dieſer Ordnung und Vollkommenheit nicht in dem Weſen

des

Rede zu Athen, Apostelgesch. 17, 24.; vergl. Ps. 146, 6., aus Jes. 42, 5. und C. 45, 6. ff. Und Jesus selbst Matth. 12, 25. [S. M. p. 44.] — Es ist auch dieser Begriff von Gott am geschicktesten dazu, Ehrerbietung und Hochachtung gegen Gott bey den Menschen zu erwecken, und dies ist ja eben der Zweck des Religionsunterrichts.

§. 15.

Von den Beweisen für das Daseyn Gottes.

I. Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes. Die Bibel selbst führt eigentlich keine förmliche Demonstration für das Daseyn Gottes, ob sie gleich oft die einleuchtendsten und faßlichsten Gründe für dasselbe andeutet und darstellt, sondern sie setzt die Ueberzeugung davon bey den Lesern gewöhnlich voraus. (Röm. 1, 19.) Denn diejenigen, für welche die Bücher eigentlich geschrieben sind, glaubten an das Daseyn Gottes. Es haben daher auch einige Theologen, (als schon Baier,) die Beweise für das Daseyn Gottes in der Glaubenslehre ganz übergehen wollen, weil man sie voraussetzen müsse; und allerdings gehört die umständliche Entwickelung derselben eigentlich in die Metaphysik, in die natürliche Theologie. Die Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes lassen sich aber in zwey Hauptklassen abtheilen:

1) Beweise a priori, (der ontologische). Unter diesen ist der sogenannte Cartesianische Beweis der bekannteste, aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens. Man findet ihn schon bey den Scholastikern seit Anselmus. Cartesius erneuerte ihn nur, und Leibnitz, Wolf, Baumgarten suchten ihn noch zu verbessern. Man führt ihn kürzlich so: Das allervollkommenste Wesen ist möglich, also ist es auch wirklich. Denn die Wirklichkeit ist eine Realität oder Vollkommenheit, und die nothwendige Wirklichkeit ist die größte Realität. Folglich muß man von dem allervollkommensten Wesen eine nothwendige Wirklichkeit behaupten. — Gegen diesen Beweis hat schon ein Zeitgenosse des Anselm, der Mönch Gaunilo, Einwendungen gemacht, und nach ihm andere, unter welchen besonders Kant in der neuern Zeit die Unzulänglichkeit dargethan hat. Die Gedenkbarkeit nämlich, oder die logische Möglichkeit der vollkommensten Natur, ist noch kein Beweis ihrer objectiven oder reellen Möglichkeit, — und kein Daseyn kann aus einem Begriff erklärt werden. — Für die gemeine Fassungskraft der Menschen ist dieser Beweis a priori ohnehin nicht.

2) Beweise a posteriori oder aus der Erfahrung:

a) Aus der Zufälligkeit (contingentia) der Welt. Wir nehmen in der Welt eine unaufhörliche Bewegung und Veränderung wahr,

wahr, woraus wir die Zufälligkeit der weltlichen Dinge folgern. Dieſe zufälligen Dinge aber müſſen den Grund ihres Daſeyns und ihrer Veränderung außer ſich haben, und zwar in einem nothwendigen Weſen, (das den Grund ſeiner Wirklichkeit in ſich ſelbſt hat,) und dies iſt Gott. Denn ſonſt müßte man entweder behaupten, daß es Wirkungen ohne Urſachen gebe, (welches Unſinn wäre), oder man müßte eine unendliche Reihe von zufälligen Urſachen (progreſſum cauſarum in infinitum) annehmen, die ſich aber nicht denken läßt. — Dieſer Beweis hat allerdings eine gewiſſe Evidenz, wenn er recht geführt und in Verbindung mit andern, ſonderlich dem moraliſchen, gebracht wird. Er kann auch auf eine populäre Art geführt werden, wenn man ihn ſo darſtellt, wie in den Stellen der Bibel geſchieht, wo von Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit, und der Vergänglichkeit der Welt die Rede iſt, z. B. Pſ. 102, 26. — 28. Pſ. 90. Hebr. 1, 10.

Anm. Dieſes Argument von Zufälligkeit der Welt in ſeiner gelehrten Form und Ausführung rührt nicht zuerſt von Thomas Aquinas her, wie mehrere aus Unkunde der alten Philoſophie behauptet haben. Schon Carneades gebrauchte es gegen die Stoiker, die der Welt Göttlichkeit beylegten, [Cic. N. D. III. 12.], und viele Kirchenväter, [ſ. Petav. dogm. th. l. 1. c. 2.].

b) Die Beweiſe aus den cauſis finalibus oder Endurſachen in der Welt. Dieſe laſſen ſich ſehr faßlich und populär führen, und ſind alſo beym Volks- und Jugendunterricht die brauchbarſten. Jedoch wird dabey der Beweis von der Zufälligkeit der Welt eigentlich vorausgeſetzt. Die Scholaſtiker nennen ſie auch argumenta phyſica. Der Schluß iſt dieſer: Wenn die Dinge in der Welt ſo neben einander ſind und ſo auf einander folgen, daß ſie offenbar als Mittel und Zwecke mit einander verbunden ſind, ſo müſſen ſie von einer Intelligenz, von einem vernünftigen und höchſt weiſen Weſen ſo geordnet ſeyn. Dieſe Verbindung und Ordnung iſt aber in der Welt wirklich anzutreffen; man iſt alſo genöthigt, zu ſchließen, daß die Welt einen weiſen Urheber haben müſſe. Es kommt aber hiebey auf folgende Punkte an, wenn der Schluß ſeine ganze Stärke haben ſoll. (1.) Es findet ſich in der Welt die größte und bewunderungswürdigſte Ordnung, Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit. Wir beobachten ſie, ungeachtet wir das unermeßliche Ganze nicht überſehen können, dennoch allgemein bey lebenden und lebloſen Geſchöpfen, in- und außerhalb unſerer Erde. (2.) Dieſe Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt kann nicht Werk des blinden Ungefährs ſeyn. Unſer ganzes Denkvermögen empört ſich ſchon gegen dieſen Gedanken. (3.) Wir bemerken aber dabey doch, daß die Ordnung in der Welt zufällig iſt. Es ſieht der menſchliche Verſtand ſehr leicht, daß der Grund dieſer Ordnung und Vollkommenheit nicht in dem Weſen

des

des Geordneten liegt. — Hieraus folgt nun, daß die Ordnung in der Welt einen Grund außerhalb der Welt haben muß, und daß der Urheber derselben eine Intelligenz seyn muß, welche bey Hervorbringung und Anordnung der Dinge in der Welt gewisse Zwecke hatte, welche sie durch planmäßige Verbindung der zufälligen Dinge zu erreichen wußte. — Dieses gemeinfaßlichen Beweises haben sich die Alten am häufigsten bedient, und wir werden auch oft in der heiligen Schrift darauf geführt, z. B. Jes. 40, 21. — 24. Apostelgesch. 17, 24. — 28. (besonders V. 27.); C. 14, 15. f. Röm. 1, 20. [Cic. de N. D. I. 2., und die christlichen Kirchenväter, als Gregor von Nazianz, Athanasius, Johann von Damaskus, u. A.] Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß man aus der Ordnung und weisen Einrichtung der Natur das Daseyn und die Eigenschaften Gottes erkennen könne; und die Wissenschaft, worin zu dieser Erkenntniß Anleitung gegeben wird, heißt Physicotheologie; so wie die Wissenschaft, welche die Zwecke oder Finalursachen dieser von Gott gemachten Ordnung in der Natur entwickelt, Teleologie. In der Bibel kommen an mehrern Orten Hinweisungen dieser Art vor, so im Jesaias und in den Psalmen, z. B. Ps. 19, 1. — 7. Ps. 104. ganz. Unter den Griechen stellte besonders Sokrates dergleichen Betrachtungen häufig an, [vergl. Xenoph. Mem. IV, 5.] und es gehört hieher Galen's treffliche Schrift de usu partium. In neuern Zeiten hat das Studium der Physicotheologie und Teleologie sehr gewonnen durch die großen Fortschritte in der Naturkunde. [Die vornehmsten Schriften über Physicotheologie im Allgemeinen sind von Fenelon, van Nieuwentyt, Derham, Wolf, Scheuchzer, Bonnet, und mehrere von Sander. Man hat auch specielle Physicotheologien, worin Gottes Daseyn und Eigenschaften aus einzelnen Arten der Geschöpfe gezeigt werden; als Fabricius Hydrotheologie, Lesser's Lithotheologie, Derham's Astrotheologie, Bode's Anleitung zur Kenntniß des gestirnten Himmels, Reimarus klassisches Werk über die Triebe der Thiere, Lesser's Insektotheologie, und andere.]

c) Der moralische Beweis, den neuerlich Kant ins Licht zu setzen gesucht hat. (S. Num. 11.)

d) Zu diesen Beweisen wird auch noch von einigen der Beweis aus der Uebereinstimmung der Völker gerechnet, daß nämlich alle, auch die rohesten, Völker eine Idee von Gott hätten. Diesen Beweis führten mehrere alte Philosophen. [Vergl. Cicero N. D. I, 17. 23. und Seneca ep. 117.] Man hat dagegen eingewendet: (1.) der Untersatz könne nicht befriedigend aus der Geschichte bewiesen werden. (S. Vorbereit. §. 4.) (2.) Was alle Völker glauben, sey darum noch nicht wahr; denn es gäbe auch allgemeine Irrthümer und Aberglauben. — Indessen ist diese beynahe

he allgemeine Uebereinſtimmung doch ſehr merkwürdig. Denn ſie eiſet, daß der ſenſus communis bey einigem Nachdenken auf den griff von Gott führe, und daß der Schluß von den Wirkungen eine ſolche Urſache dem Menſchengeſchlechte ſehr einleuchtend und ürlich ſey. (Apoſtelgeſch. 17, 27.) Ueberhaupt aber iſt die Ueberzung vom Daſeyn Gottes bey dem Menſchen früher da, als die enntniß irgend eines theoretiſchen Beweiſes. (S. Einleit. §. 4. in dieſem §. Num. II.)

e) Für diejenigen, welche die Wunder der Propheten, Jeſu der Apoſtel ſahen, waren dieſe Wunder auch ein unwiderſprechr Beweis vom Daſeyn Gottes und deſſen Eigenſchaften. So den ſie auch von den Propheten gebraucht, als ſchon von Moſes, Ueberzeugung der Iſraeliten und Aegyptier, daß Jehovah ſey, zwar als der einzige, wahre, allmächtige, alles regierende Gott. r eben dieſe Ueberzeugung muß auch daraus bey denen bewirkt den, welche dieſe Wunder zwar nicht ſelbſt geſehn haben, die ſich r aus den als glaubwürdig anerkannten Nachrichten der Bibel rzeugt haben, daß ſie wirklich geſchehn ſind. Es iſt alſo im popun Religionsunterricht darauf hauptſächlich Rückſicht zu nehmen, auch Chriſtus und die Apoſtel dieſes Argument gebrauchen. [S. att's Beyträge zur chriſtlichen Dogmatik und Moral, S. 7. f., Storr doctr. Chriſt. S. 91. f.]

II. Einige Bemerkungen über den Gebrauch der Beweiſe für Daſeyn Gottes.

1) Es ſind in den neueſten Zeiten unter den Philoſophen viel eitigkeiten geführt worden über die Beweiſe für das Daſeyn Got- Kant hat in ſeiner Kritik der reinen Vernunft und der Urilskraft, und andern Schriften zu zeigen geſucht, daß alle theoiſchen Beweiſe mangelhaft wären, und daß wir den Begriff Gott nicht darum für richtig hielten, weil uns die ſpekulative rnunft davon überzeuge, ſondern weil er mit unſern moraliſchen rnunftprincipien vollkommen zuſammenſtimme. Er will alſo die erzeugung vom Daſeyn Gottes bloß und allein auf den moſchen Beweis gegründet wiſſen, der kürzlich darin beſteht: „Es t eine moraliſche Ordnung in der Welt, d. h. eine Verknüpg aller Dinge, in der alles Mittel zur Erreichung moraliſcher ecke iſt, und zu der wir ſelbſt mit gehören, wie dies aus dem uns allen liegenden moraliſchen Gefühle erhellt, welches durch das Gewiſſen äußert. Aus dieſer Ordnung aber ießt die praktiſche Vernunft auf das Daſeyn einer Urſache, durch che dieſe Ordnung allein möglich iſt, d. h. auf Gott". [S. Jas's Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden, oder aller culativen Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Leipzig 1786. 8.

Deſſel-

Deſſelben Schrift: Ueber den moraliſchen Beweis vom Daſ
Gottes. Libau 1791. 8.]

2) Bey unparteyiſcher Prüfung des Streits ſcheint folgen
Reſultat im Allgemeinen hervorzugehen: a) Alle und jede metap
ſiſche Demonſtrationen a priori und a poſteriori haben ihre Mä
und Lücken, alſo auch die vom Daſeyn Gottes. Sie ſind aber
gar nicht zur Begründung unſerer Ueberzeugung erforderlich. Da
wenn wir nur das glauben wollten, was wir aus ſpekulat
Gründen beweiſen können, ſo würden wir an vielen der an
machteſten Dinge zweifeln müſſen, z. B. an unſerer eignen Exi
Die Spinoziſtiſche Demonſtration des Pantheismus iſt daher
eben ſo wenig bündig und beweiſend, weil ſie ſich bloß auf m
phyſiſche Spekulation, nur in anderer Art, gründet. Dies
Kant unläugbar in ein helles Licht geſetzt. Wer bloß durch
taphyſiſche Spekulation zur Gewißheit kommen will, wird ſie
finden, und in die Abgründe des troſtloſen Scepticismus gera
b) Es iſt auch eine ausgemachte Sache, daß bey allen Menſ
die einen Gott glauben, die Ueberzeugung von deſſen Daſeyn fr
her vorhanden iſt, als die Kenntniß irgend eines theoretiſ
Beweiſes. Die Menſchen halten im Allgemeinen den Begriff
Gott nicht deswegen für wahr, weil ſie die theoretiſch-ſpekula
Vernunft davon überzeugt, ſondern darum, weil es mit d
moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen übereinſtim
und dieſe ihn erfordern. (S. Einleit. §. 4.) c) Der moraliſ
Beweis iſt alſo ſehr wahr und richtig, und man thut ſehr w
wenn man ihn zu ſeiner eignen Ueberzeugung in ſich ſelbſt auf
und entwickelt, und auch dieſen Gang bey Belehrung anderer nim
im Volks- und Jugendunterricht, nur mit Vermeidung aller Sch
ſprache, zumal da die heilige Schrift hierin wirklich auf gleiche
zu Werke geht. d) Aber es iſt auch der Natur und dem Gange
menſchlichen Seele gemäß, daß der Menſch, ſobald die ſpekulir
Vernunft bey ihm erwacht und kultivirt wird, ſich nach theore
ſchen Beweiſen für die Wahrheiten umſieht, die ihm ſchon aus
praktiſchen Vernunft bekannt waren. Nun täuſcht er ſich zw
wenn er glaubt, daß die theoretiſchen Beweiſe die Kraft gehabt ha
würden, ihn für ſich allein zu überzeugen. Aber weil die ſpekulir
Vernunft doch das Bedürfniß theoretiſcher Beweiſe fühlt, ſo kön
dieſe Beweiſe an ſich unmöglich verwerflich ſeyn, und ſie dienen al
dings zur Befeſtigung der Ueberzeugung des Menſchen von einer
ſchon anderweitig bekannten Wahrheit. Sieht er nun auch Lück
und Mängel in dieſen theoretiſchen Beweiſen, ſo beunruhigt ihn d
nicht in ſeiner Ueberzeugung, weil er ſich bewußt iſt, daß ſie ſich nic
darauf allein gründet. Alſo ſind die Beweiſe aus dem Zuſamme
hange der wirkenden Urſachen und aus dem Zuſammenhange d
Ding

inge nach Zwecken nicht zu verwerfen, ſondern nützlich zu ge-
uchen. Was Gott, der Urheber unſerer Natur, bey Einrichtung
erſelben zuſammen verbunden hat, ſoll der Philoſoph und Religions-
rer nicht ſcheiden.

3) Was für Gebrauch und Anwendung hat man nun von allem
eſem im Volks- und Jugendunterricht zu machen? Wenn der natür-
he Gang der menſchlichen Seele der iſt, der bey Num. 2. ange-
utet wurde, ſo wird man demſelben beym Unterrichte nur nachgehn
rfen, um ſeinen Zweck ſicher zu erreichen; und wir finden, daß die
-lige Schrift immer ganz denſelben Weg einſchlägt, deren Mu-
r wir alſo nur folgen dürfen. Nämlich man mache den Menſchen
rauf aufmerkſam, daß urſprünglich von ſeinem Gewiſſen eigent-
h alle Erkenntniß und Verehrung Gottes ausgehe, oder daß im
ewiſſen des Menſchen der Grund und Urſprung al-
r Religion zu ſuchen ſey. Jeder Menſch hat in ſich ein
eſetz, wonach er ſeine Geſinnung, ſeine Handlung und ſein ganzes
oraliſches Verhalten beurtheilt. Dieſes Sittengeſetz gebietet ihm mit
lchem Nachdruck eine gewiſſe Handlungsweiſe, daß er es als Richt-
nur betrachten muß, wonach er ſich ſelbſt beurtheilt, und zwar
nz unabhängig von dem Urtheile anderer Menſchen. Nach die-
n Geſetze rechtfertigt er ſeine Geſinnung und Handlung vor ſich
lbſt, oder klagt ſich ſeiner Handlung wegen an, nicht anders,
wenn er ſich vor einem Richterſtuhle zu verantworten hätte.
öm. 2, 12. — 16. Apoſtelgeſch. 17, 27. — 31. Röm. 1, 19.
32.) (S. Einleit. §. 4.) Indem nun der Menſch dieſes Geſetz in
ner Natur anerkennt, erkennt er zugleich auch einen unſichtbaren
ebieter und Richter an, der mit dem, was ſittlich gut iſt, Vor-
heile, (Belohnung), mit dem, was ſittlich böſe iſt, Nachtheil
Strafe) für ihn verbunden habe, und dem er deshalb Ehrerbie-
ung und Gehorſam ſchuldig ſey. (S. die angef. St.) So er-
nnt alſo der Menſch eine moraliſche Ordnung der Dinge an, zu
elcher der edelſte Theil ſeiner Natur ſelbſt gehört, und ſchließt nun,
weil er nicht anders kann,) auf das Daſeyn einer Urſache, durch
elche dieſe Ordnung allein möglich iſt, d. i. er erkennt das Daſeyn
Gottes an, als eines vollkommen freyen und moraliſchen Weſens.
Kurz, das Gewiſſen läßt uns die Stimme eines unſichtbaren höch-
ſten Richters unſerer Gedanken und Handlungen aufs deut-
lichſte vernehmen. Nun geht der Menſch weiter in ſeinen Schlüſ-
ſen. Dieſes Weſen, dieſer Richter, iſt unſichtbar, (ἀοράτα
θεου Röm. 1, 20.), aber es iſt doch erkennbar für uns. Wir
erkennen ihn an ſeinen Werken, die wir mit Augen ſehen und
durch die äußern Sinne empfinden, (νοούμενα καθοράται). Denn
ſo lange die Welt ſteht, (ἀπο κτισεως κοσμου), iſt der Unſichtbare
für uns ſichtbar oder erkennbar in ſeinen Werken, deren Betrach-
tung

tung unsere Ueberzeugung von seinem Daseyn noch mehr befe
und uns auf seine Eigenschaften, Allmacht, Güte u. s. w., schli
lehrt. Nunmehr können denn die Beweise aus der Zufälligkeit
Welt und aus ihrer Zweckmäßigkeit in ihrer ganzen Stärke,
dem Vorgange und der Anleitung der Bibel, folgen, wie wir Nun
gesehn haben. Wenn man so verfährt, so verfährt man psyc
logisch im Unterricht und biblisch. Es giebt eine doppelte Q
der Gotteserkenntniß: a) in uns, im Gewissen; b) außer u
in der uns umgebenden Natur. Damit aber sind nun, nach
Vorgang der Bibel, auch gleich die eigenthümlichen christli
Lehren zu verbinden, und es ist zu zeigen, wie sie damit zusam
hängen, z. B. die Lehre, daß Gott einst den Menschen wegen
Handlungen zur Rechenschaft ziehen werde, und daß dies du
Christum geschehen werde, Röm. 2, 16. Und bey den Kind
ist der Unterricht von Gott, naturgemäß, frühzeitig zu begin
nämlich sobald sich Regungen des Gewissens oder Wirku
des moralischen Gefühls bey ihnen zeigen, und sie anfangen,
die Dinge, die sie umgeben, nachzudenken, und fähig
von der Wirkung auf die Ursache zu schlie
x.

[S. Jacobi, Leichter und überzeug
der Beweis von
und von der Wahrheit der christlichen Religion, und vornehm
Dessen Versuch eines Beweises eines in der menschlichen Seele
Natur liegenden Eindrucks von Gott und einem Leben nach dem T
(Th. II. seiner Schriften). Darin ist viel Treffliches und Popul
hierüber gesagt.].

III. Vom Atheismus. Der Irrthum derjenigen, die
Daseyn Gottes läugnen, heißt Atheismus. Man theilt
Atheisten in theoretische und praktische ein. Die letztern
eigentlich solche, welche die Bewegungsgründe zu ihren Handlu
aus der Verneinung des Daseyns Gottes nehmen. Aber
nimmt das Wort gewöhnlich in viel weiterm Sinne, daß es
anzeigt, die zwar die Religion bekennen, aber als praktische
tesläugner leben. Von solchen redet auch die Bibel, (
Ps. 14, 1. Ephes. 2, 12.). Wir handeln hier von den th
retischen. Es haben einige die Möglichkeit der theoreti
Gottesläugnung in Zweifel gezogen. Diese, aller Erfahrung
Geschichte widersprechende, Behauptung findet man sonderlich
denen, die eine angeborne Gotteskenntniß behauptet haben, od
welche die Existenz Gottes aus der allgemeinen Uebereinstimm
aller Menschen beweisen wollten. Es hat aber fast zu allen
ten Gottesläugner gegeben. Einige ziehen das Daseyn Got
nur in Zweifel, und meinen, daß die Gründe dafür und da
der im Gleichgewicht ständen, (athei sceptici), wie Sext
der Empiriker, Hume u. A.; andere finden die Gründe d
wid

der überwiegend. Es verdient hiebey die feinere Gottesläugnung bemerkt zu werden, die den meisten Beyfall gefunden hat. Es verhält sich so damit. Wir denken uns Gott als das Vollkommenste Wesen, welches von der Welt, die zufällig ist, verschieden ist. Wer also a) die Welt selbst, oder b) ihre Theile, oder c) die Kräfte derselben Gott nennt, ist ein Gotteslängner. Von je her hat es Philosophen gegeben, die entweder die Welt selbst oder irgend einen Haupttheil derselben für Gott hielten, z. B. Luft, Feuer, oder auch die Bewegungskraft, wie viele Stoiker und Epikuräer. Am meisten systematisch und zusammenhängend hat in neuern Zeiten Spinoza solchen Atheismus vorgetragen, (im siebzehnten Jahrhundert,) sonderlich in seiner Ethik, (pp. posthum. 1677. 4.). Nach ihm giebt es nur Eine Substanz, die aber verschieden modificirt ist. Sie hat zwey Haupteigenschaften: die unendliche Ausdehnung, (die Materie,) und die unendliche Denken, (Intelligenz). Zwar redet er von Gott; aber sein Gott ist kein persönlich von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern das Universum selbst, (το παν). Man nennt es daher auch den Pantheismus. Gewöhnlich sieht man diesen Pantheismus des Spinoza als eine weitere Ausführung des Pantheismus der Eleaten an, des Xenophanes aus Colophon und des Parmenides und Zeno aus Elea. Indessen war die Vorstellung dieser im Grunde nicht dieselbe, die Spinoza hatte. Vielmehr hat Spinoza seine Ideen eigentlich aus dem Emanationssystem hergenommen, und dieses, nur in einer andern Richtung, fortgebildet und verfeinert. Die Unhaltbarkeit und die schwachen Seiten von Spinoza's System hat Kant mit vielem Scharfsinn aufgedeckt. Man kann dasselbe auch aus den Schriften von Jacobi, Heydenreich und Herder über Spinoza näher kennen lernen. Im Grunde haben mehrere Theosophen dasselbe System. In den neuern Zeiten hat der Pantheismus bey einigen Philosophen, zuerst in Italien und Frankreich, wieder allen Beyfall gefunden. Ein gleiches ist auch in Deutschland geschehn, und sichtbar ist die Tendenz einiger Anhänger der kritischen Philosophie der neuesten Zeit auch dahin gegangen, den Atheismus auf eine neue Art zu begründen und aus Kant's Ideen herzuleiten. Dies ist besonders von Fichte, Niethammer, Forberg und Schelling geschehn. [S. Fichte's und Niethammer's philosophisches Journal, St. 1.] Fichte will zwar nicht für einen Atheisten gehalten seyn, denn er spricht von Gott; aber es ist doch klar, daß er von einem göttlichen Wesen nach dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht reden kann. Denn er läugnet das Daseyn eines solchen von unserm Vorstellen unabhängig vorhandenen und für sich bestehenden Wesens gänzlich; und ein solches Wesen denkt sich doch jedermann, wenn er von Gott

redet.

redet. Gott ist ihm nichts anderes als die moralische Weltordnung, und auch diese ist nach seinem Systeme nicht etwas von unserm Vorstellen unabhängig bestehendes, sondern bloß uns sich beziehendes und zu unserem innern Selbst gehöriges. [S. die Abhandlung: Ueber Fichte's Lehre von Gott und der göttlichen Weltregierung, in D. Flatt's Magazin für christliche Dogmatik und Moral, St. 5. S. 1. — und eben daselbst S. 174. — 239. und St. 6. S. 184. — die Briefe über Kant's, Fichte's und Forberg's Religionstheorie; ferner Dr. Vogel's Abhandlungen im Neuen theol. Journal, 1799 und 1800, und zwey Aufsätze in Süskind's Magazin, St. 11. u. 12. Num. 8.: „Ueber die Gründe des Glaubens an eine Gottheit als außerweltliche und für sich bestehende Intelligenz"; und Num. 9.: „Ueber das Fundament des Glaubens an die Gottheit". — Ueber die Schelling'sche Religionslehre s. D. Vogel in Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, Bd. 5. St. 1. S. 1. ff., und Süskind in seinem Magazin, St. 17.]

§. 16.

Von der Einheit Gottes. [M. §. 5. p. 44.]

I. Beweis derselben. Den Beweis für die Einheit Gottes führt man

1) aus dem Begriff der allerhöchsten Vollkommenheit, die nicht in mehrern angenommen und vervielfältigt gedacht werden kann. Dieses Argument haben schon die Kirchenväter, als Tertullian, (contr. Marc. I, 3.).

2) Man beweiset sie aus der Einheit der Welt. Alle außer Gott existirende Dinge machen ein Ganzes aus; und da das allervollkommenste Wesen hinreichend ist, um von dem Daseyn der Welt den Grund anzugeben, so dürfen wir nicht mehr als Eins annehmen. Diesen metaphysischen Beweis findet man schon bey Ambrosius, (de Fide, I, 14).

3) Aus der Schöpfung und Erhaltung der Welt. Dieser Beweis kann auf die populärste Art geführt werden. Wenn mehrere Götter wären, die an der Weltschöpfung und Erhaltung Theil hätten, so könnten folgende Fälle gedacht werden: a) Die Kräfte könnten unter sie gleichsam vertheilt seyn, daß einer diese, der andere eine andere Kraft hätte; (aber einen Gott nur mit Einer Kraft zu denken, ist Widerspruch). b) Oder einer unter ihnen hätte mehr Kraft als die andern; (so sind die andern unnöthig und nur der Eine verdient den Namen Gott; sie werden am Ende

e Diener und Boten des höchſten Gottes und ſind alſo nicht
bſt Gott). c) Oder ſie hätten alle gleiche Kräfte und Vollkom-
nheiten; (dann hat entweder Einer unter ihnen das Weltall
ſchaffen, und dem kommt dann nur der Name Gottes zu, oder
haben ihre Kräfte vereinigt bey Schöpfung der Welt, dann aber
ebient keiner einzeln den Namen Gott, weil die Kräfte jedes ein-
nen zur Hervorbringung der Welt nicht hinreichten, und nur
e vereinigte Kraft aller könnte Gott ſeyn, wir kämen alſo
ch dann wieder auf die Einheit (μονας) zurück). Sollen mehr
re von einander verſchiedene Götter an der Weltregierung
eil haben, ſo läßt es ſich auch nicht wohl anders denken, als
ß Verſchiedenheit der Meinungen und Plane bey ihnen ſeyn müſſe,
raus in der Weltregierung Zerrüttung und Planloſigkeit entſtehn
ßte, (Abälard). [Die Argumente für die Einheit Gottes findet
an beſonders in folgenden Schriften weiter ausgeführt: Töll-
er's Verſuch eines neuen ſtrengen Beweiſes von der Einheit
ottes, in ſeinen kurzen vermiſchten Aufſätzen, Samml. I. 1766,
um. III.; ferner in der Schrift: Die Einigkeit Gottes, nach ver-
ſchiedenen Geſichtspunkten geprüft von Juſt. Chriſtian Hen-
ings, Altenburg 1779. 8. Platner's philoſophiſche Apho-
ismen, Th. I.] In der Bibel alten und neuen Teſtaments wird die
hre von der Einheit Gottes aufs klärſte und deutlichſte vorgetragen.
Moſ. 6, 4. Jehovah iſt Gott, Jehovah iſt Einer,
ehn), d. i. Ein Gott; eben daſelbſt Cap. 4, 35. 39.; Cap. 32,
9. Jeſ. 45, 5. f. und V. 21. 22. Ich bin Gott, ich bin es
llein. Pſ. 86, 10. Die ganze Moſaiſche Religion und Ver-
ſſung gründet ſich auf die Lehre von Gottes Einheit. Und
f eben dieſen Satz gründet ſich auch die chriſtliche Religion.
oh. 17, 3. „Dadurch werden die Menſchen beſeligt, wenn ſie
ch erkennen oder verehren, τον μονον ἀληθινον θεον". 1 Cor.
4. — 6. ἡμιν εἰς θεος ὁ πατηρ, wir (Chriſten) bekennen
einen Gott. Jac. 2, 19. ff.

II. Hiſtoriſche Bemerkungen und Erläuterungen über die Lehre
n der Einheit Gottes.

1) Der Irrthum derjenigen, welche behaupten, daß die Dinge
Weltall von mehr als Einem Gott hervorgebracht wären, oder
halten und regiert würden, heißt Vielgötterey, Polytheis-
us. Weil dieſer Irrthum unter allen Völkern der alten Welt,
ber den Iſraeliten, ſehr herrſchend war, ſo heißen die Vielgöt-
ter bey den Juden גוים oder τα ἐθνη, welches Luther durch
eiden (d. i. eigentlich Völker) überſetzt. Daher nennt man
Vielgötterey auch Heidenthum.

2) Man glaubt gewöhnlich, daß der Begriff von der Einheit
ottes eine ſehr große Evidenz für jedermann habe. Allein wenn
er

er uns Menschen so nahe läge, oder wenn es von dem gem
Menschenverstande so leicht gefaßt und eingesehn werden kö
als z. B. die Idee vom Daseyn Gottes, so ließe es sich
erklären, woher es gekommen wäre, daß so viele Nationen
Erde von je her dem Polytheismus so sehr ergeben gewesen
und so hartnäckig dabey beharrten, auch selbst solche, denen
übrigens große Geisteskultur nicht absprechen kann. Ja selbst
Israeliten, denen doch die richtigen Begriffe frühzeitig schon
den Zeiten der Patriarchen, geoffenbart wurden, kehrten im
wieder zur Vielgötterey zurück. Grotius (de jure belli
pacis) hat daher schon ganz richtig bemerkt, daß dieser Be
so evident nicht sey, als man gewöhnlich meine. In der
gehören auch viele Vorerkenntnisse dazu, ehe man auf diesen
griff kommt, die für den noch ungebildeten Menschen viel zu
strakt und transcendental sind. Hat aber jemand erst diese
kenntnisse, so gelangt er bald zu dieser Ueberzeugung, und läß
sich auch so leicht nicht wieder rauben. Dies hat sonderlich
Meiners in seiner historia doctrinae de deo vero, L
1780, 8., ins Deutsche übersetzt von Mensching, Rectu
Lemgo, Duisburg 1791., 2 Theile, 8., sehr gut ausgeführt.

Anm. Es wird durch alles dies die Bemerkung auf eine sehr a
lende Art an einem merkwürdigen Beyspiel bestätigt, daß es leich
zu einer schon bekannten Wahrheit Beweise aus der Vernunft zu f
aber schwer, die oft sehr einfache Wahrheit selbst zu entdecken. —
muß auch große Achtung gegen die Bibel und die Propheten des
Testaments erwecken, daß sie zu einer Zeit, wo alle Nationen in den
lytheismus versunken waren, hier die Wahrheit sahen. Und konnt
in ihrer Lage diese Einsichten wohl durch eignes Nachdenken erlangt ha
Die verkannten Schriftsteller des alten Testaments reden hievon bes
ter und richtiger, als die meisten Philosophen der aufgeklärten Gri
und Römer. Und wem verdanken wir unsere richtigern Begriffe?
es widerfährt der Bibel hier das, was oft den Eltern und Lehrern
undankbaren Kindern und Schülern widerfährt.

3) Der Begriff aber, den der große Haufe der Juden
dem babylonischen Exil von Gottes Einheit hatte, war sehr
gelhaft, und daher die Neigung zur Idololatrie. Viele sahen
bloß als den ersten und vollkommensten unter den Göttern
als bloß ihren, ihres Landes und ihrer Väter Gott.
Gottheiten der Heiden waren ihnen auch Götter; nur ihr
unter so vielen der mächtigste und weiseste. Einzelne erleuc
Männer unter ihnen, ein Abraham, Moses, die sämmtlichen
pheten, und die, welche ihrer Anleitung folgten, waren im
jener richtigen Begriffe, (s. Num. I. zu Ende); aber der gem
Haufe der Israeliten sicherlich nicht. Wie wäre es sonst erklä
daß sie so oft zum Götzendienst wiederkehrten, um es gleic
mit einem andern Gott, der ihnen besser gefiel, zu versu
Auch selbst bey Jacob noch findet sich anfangs diese Vorste

Mos. 28, 16.; und daher finden wir auch eine Zeit lang in Jacobs amilie Götzendienst. Er duldete ihn wenigstens an seinen Weibern. Moses muß auch um der Israeliten willen, die nicht den rechten begriff von Gottes Einheit hatten, Gott nach seinem Namen fragen, nter welchem er ihn den Israeliten bekannt machen soll, 2 Mos. 3, 13. Daß Salomo aber seinen Gemahlinnen Götzendienst im israelitischen nde gestattet, das geschah nicht aus Mangel der rechten theoreti- en Erkenntniß, sondern es war übel angebracht, oder falsche oleranz, die er aus Schwäche und unzeitiger Nachgiebigkeit te.) — Erst seit dem babylonischen Exil wurden die Juden allge- in recht eifrige Bekenner und strenge Vertheidiger dieser Lehre, die n ganz herrschend und volksmäßig unter ihnen wurde, sonder- seitdem sie unter die Herrschaft der Perser gekommen waren, die dieser Zeit auch abgesagte Widersacher des Polytheismus waren. er erst seit Stiftung und Ausbreitung des Christenthums wurde Begriff von der Einheit Gottes so allgemein, daß sich nun der ßte Theil der Menschen dazu bekennt. Die weite Ausbreitung muhamedanischen Religion hat gleichfalls viel dazu beygetragen. ın Muhamed ist einer der eifrigsten Bekenner der Einheit Gottes. hat aber eben seine geläutertsten Religionsbegriffe dem Judenthum Christenthum zu verdanken.

4) Man hat gestritten, ob es auch unter den Heiden solche gege- habe, die richtige Begriffe von der Einheit Gottes gehabt hätten? ige haben es bejaht, andere verneint. Man kann den Streit durch zende Bemerkungen leicht entscheiden. a) Einige alte Vernunft- ß unter mehrern heidnischen Nationen haben die Einheit Gottes weder ausdrücklich behauptet, oder sie doch für sehr wahrscheinlich alten, (denn zweifelhaft reden noch die mehresten davon), [siehe nnings in der angeführten Schrift Num. 1.]; Pyt-hago- s, Sokrates, Plato, Aristoteles, u. A. Indessen ist bey vielen nicht derselbe Begriff von der Einheit Gottes, wie ihn haben und der Bibel verdanken, sondern sie neigen sich zum- ntheismus hin, wie namentlich die Eleatiker. b) Die Systeme Polytheismus bey den heidnischen Völkern sind von je her sehr schieden gewesen. Man muß aber bey Beurtheilung der alten lksreligionen zwey Extreme vermeiden, nämlich auf der einen ite sie nicht als zu vollkommen darstellen, auf der andern ite sie nicht allzu sehr herabwürdigen. In den letztern ler sind viele Neuere verfallen, den erstern begingen schon viele chenväter. Sie schilderten die öffentlichen Religionen der Heiden um so vortheilhaft, um die Heiden desto leichter für das Christen- m einzunehmen, als Justin der Märtyrer, Athenagoras, emens der Alexandriner; unter den Neuern gehört auch Cud- rth hieher. — Es ist allerdings richtig, daß viele heidnische

Nationen einen höchsten Gott erkannten. Sie nahmen aber auf ihm mehrere Untergottheiten an, die das Weltall regier Dies System finden wir bey den meisten orientalischen Völk Der höchste Gott lebte in Ruhe und Unthätigkeit, gleich d orientalischen Despoten, ohne sich um die Welt zu bekümm es war so gut, als wäre er nicht da. Sie dachten sich ihn da wirklich nur als Einen, aber materiell. Der reine Beg vom Geist ist überhaupt für die Kindheit der Welt viel zu tra scendental, und man sieht aus allen Ausdrücken, die in den al Sprachen von Gott gebraucht werden, (z. B. selbst in der hebri schen,) daß man sich ihn subtil körperlich dachte. Die Entstehun art der unrichtigen Vorstellungen kann man sich auf folgende am leichtesten erklären. Der rohe, mit den Naturkräften un kannte Mensch legt jede Wirkung, deren Ursache ihm unbek ist, einem ihm ähnlichen, aber unsichtbaren Wesen bey, und d sich dies Wesen bald mehr, bald weniger mächtig, bald gut, b böse, je nachdem die Wirkung ist, aus der er schließt. — jedem Körper ist ein höheres Wesen, von welchem dessen Beweg und Daseyn abhängt. Hieraus folgte die Verehrung dieser W von selbst. Hiervon abstrahirte auch die Philosophie, als mit der Zeit entstand, ihr Emanationssystem, welches daher e der ältesten philosophischen Systeme ist. [S. Meiners Abha lung über den Ursprung und Unterschied der falschen Religion in Commeut. soc. scient. Gotting. 1784 et 1785. Vol. V p. 58. ff. Vergl. Kleuker's Zend-Avesta im Kleinen, (Ri 1789, 3 Theile, gr. 8.) B. II. S. 1. f. Untersuchung über den sprung des Sabäismus. Er erklärt ihn aus den Ideen v Gottesoffenbarungen durch Lichterscheinungen, in welchen Ansichten von sich gebe. Diese waren bald wandelnd, bald beh dig, (wie hier bey den Sternen).]

5) Es sind auch selbst verschiedene christliche Parteyen Vielgötterey beschuldigt worden, besonders des Dualismus, (Lehre von einem guten und bösen Wesen,) der im zweyten dritten Jahrhundert von mehrern persischen und andern ori talischen Philosophen behauptet wurde. So sollen viele von Gnostikern, z. B. Carpocrates und Marcion, gelehrt hab und besonders im dritten und vierten Jahrhundert Manes seine Anhänger. Indessen machten diese doch nicht beide Princip zum höchsten Gott, sondern ließen sie vom höchsten Gott a hängig seyn, und es war ihnen das böse Wesen nicht eigent Gott. (Beausobre.) Uebrigens ist den Christen überhaupt v den Juden und Muhamedanern häufig vorgeworfen worden, d sie den Tritheismus lehrten, und es sind allerdings die Au drücke einiger Lehrer, besonders unter den Alten, von der Tri

t oft ſo unbehutſam geweſen, daß ſie offenbar auf die Vorſtel-ng von drey Göttern hinleiteten. Auch unter gemeinen, ſchlecht terrichteten Chriſten hat es immer viele gegeben und giebt noch che, die dieſen Irrthum haben. Sie bekennen zwar mit dem unde Einen Gott, denken ihn ſich aber doch wirklich im Herzen drey Götter.

§. 17.

Von den Namen Gottes in der heiligen Schrift.

[M. p. 50.]

Aus der Art und Weiſe, wie jemand eine Sache benennt, ht man am beſten ſeine Begriffe und Vorſtellungsarten, die er von hat. Es erhellt alſo auch aus den Benennungen, welche alten Hebräer von Gott gebrauchen, wie ſie ſich Gott gedacht ben; und darum iſt dieſe Abhandlung ſehr erheblich. Es er-ht ſich daraus, daß ſie die anſtändigſten, würdigſten und erha-nſten Begriffe von Gott hatten.

I. Von den allgemeinen Namen, die von der Gott-t überhaupt gebraucht werden, es mag nun von dem wahren tt oder von falſchen Göttern die Rede ſeyn.

1) אלוה, d. i. auguſtus, der Ehrfurchtswerthe, (was ſonſt ist). Das Stammwort iſt im Arabiſchen noch übrig, אלה, ere, venerari. Daher kommt es, daß dies Wort auch häufig andern Perſonen, denen man Ehrfurcht und Achtung beweiſet, raucht wird, als von Königen, Magiſtratsperſonen, Richtern, auch eigentlich als Repräſentanten und Stellvertreter Gottes Erden gedacht wurden. (S. Pſ. 82, 6.; 2 Moſ. 7, 1.) Die-Wort, auch im Plural, wird von den LXX meiſt immer ος, θεοι überſetzt, was auch die griechiſchen Juden nicht bloß Gott gebrauchen. (S. Joh. 10, 34. — 36.) Der Plural-הים wird auch geſetzt, wenn gleich nur von Einem Subjekt die de iſt, vorzugsweiſe von Jehovah. Hierin haben viele Theolo-eine Beziehung auf die Trinitätslehre geſucht, die man aber ne hinlänglichen Grund in ſo frühe Zeiten ſetzt. Es kann gar hl auch aus dem Idiotismus vieler alten Sprachen erklärt wer-, den man bey den Morgenländern und bey andern Nationen det, daß nämlich der Begriff des Großen und Hervorſte-nden in der Mehrzahl ausgedrückt wird, pluralis dignitatis majeſtaticus. [S. Glaſſii Philol. ſacra ed. Dathe, 58. f.] Es würde alſo ein Superlativ ſeyn, אלוה auguſtus, אלהים auguſtiſſimus; vergl. 1 Moſ. 29, 3.; 2 Moſ. 21, 4. 9.

2) אֵל (θεος), bisweilen wörtlich bei den LXX und Aq übersetzt ἰσχυρος, der Allgewaltige.

3) אָדוֹן, δεσποτης, κυριος, dominus. Ein Name Würde, der von jedem Gebieter, von jedem Vornehmen und A sehenen, und auch von den heidnischen Göttern gebraucht wird, בַּעַל. Ps. 136, 3.; 4 Mos. 32, 25. 27. Vergl. mit 1 Cor. 5. — Aber die Form אֲדֹנָי wird bloß vom höchsten Gott gebra Es ist die alte Form des Plurals, wie man sie auch im Syris noch hat, und wie sie sich in mehrern andern hebräischen Wö findet. Man muß den Plural ohne Zweifel wie in אֱלֹהִים erkl daß es den Oberherrn, höchsten Herrn anzeigt.

II. Die besondern Unterscheidungsnamen des w ren oder höchsten Gottes sind folgende:

1) Der älteste Unterscheidungsname, den man schon bey Stammvätern der israelitischen Nation findet, ist אֵל שַׁדַּי. Z in Abrahams Geschichte, 1 Mos. 17, 1. 2 Mos. 6, 3., heißt ausdrücklich: „Ich erschien dem Abraham, Isaak und Jacob u dem Namen אֵל שַׁדַּי". Man übersetzt es aus unrichtiger Etymolo sufficientia, der Allgenugsame. Vielmehr ist im Arabis die radix noch übrig שׁדד, robustus, potens esse, und ist der Plural in der Bedeutung potentissimus, der Allmä tige. Daher es auch die LXX παντοκρατωρ übersetzen.

2) יְהוָה. a) Ursprung und Veranlassung zu dieser Benenn Da die Israeliten in Aegypten unter einem abgöttischen V lebten und zum Theil auch selbst nicht von Vielgötterey frey w ren, so wird dem Moses, 2 Mos. 3, 13. f., befohlen, er solle wahren Gott den Israeliten daran erkenntlich machen, daß derselbe Gott sey, den Abraham, Isaak und Jakob verh hätten, und der sich an deren Nachkommen, den Israeliten, e so mächtig und wohlthätig beweisen wolle, als an ihren Stam vätern. Daher nannte sich Gott אֶהְיֶה, ich werde es se nämlich Gott der Israeliten, wie ihrer Stammväter. Wenn Moses mit den Israeliten rede, so solle er Gott יְהוָה nennen, d er wird es seyn, von הָיָה, oder nach einer in folgenden Z im Hebräischen etwas ungewöhnlich gewordenen, im Chaldäis aber üblich gebliebenen Form, הָוָה, fuit. b) Aussprache. D 3 pers. fut. ist, könnte man es der grammatischen Analogie mäßer יַהֲוֶה oder יַהֲוֶה aussprechen. So sprachen es auch Samaritaner, Epiphanius und Theodoret Jave Die Juden nennen diesen Namen den unaussprechlichen; schon Josephus (Antiq. II, 12.) sagt, er getraue sich den Namen zu melden. Daher pflegen ihn die Juden nicht auszusprec sondern statt dessen אֱלֹהִים oder אֲדֹנָי zu sagen, wie auch schon

LX

X beſtändig κυριος haben; und es iſt die gewöhnliche Puncta- יְהוָה von אֲדֹנָי genommen. Der Talmud ſagt, ſelbſt die Engel ften ihn nicht nennen, und ſpricht ſchreckliche Flüche über die , welche ihn ausſprechen würden. Sie meinen ſogar, man nne ihn nicht recht ausſprechen, und wer es könne, ſey im nde, Wunder damit zu thun. Vor dem babyloniſchen Exil int dieſer Aberglaube noch nicht geweſen zu ſeyn. Denn man et viele gewöhnliche Eigennamen mit יְהוָה zuſammengeſetzt, B. Jojakim, Jojadah, Jehozadak. Nachher aber finden dieſelben Namen verändert, z. B. Eljakim, u. ſ. w. In ſpäteſten bibliſchen Büchern findet man den Namen auch ſchon z weggelaſſen, z. B. Daniel, Eſther. Dergleichen Myſterien gottesdienſtlichen Sachen hatten die Juden von den Chaldäern rere angenommen. [S. Relandi diſſ. de vera pronunciatione nominis Jehova. Ultrajecti 1705. 8.] c) Gebrauch Namens. Dieſer Name wird bloß dem höchſten Gott beyge- , und niemals andern Göttern. (S. 1 Kön. 18, 21. 24. 42, 8.; 43, 11.) Indeſſen haben einige behauptet, daß er h metonymiſch von ſolchen Dingen gebraucht worden ſey, die em Gott als ſein Heiligthum vorzüglich geweihet waren, ſon- ich der Geſetzlade. Dies behaupteten unter andern Socin ſeine Nachfolger, um den Beweis, den man für die Gottheit iſti aus ſolchen altteſtamentlichen Stellen führte, wo er יְהוָה annt werde, damit zu entkräften, und manche Neuere haben hnen nachgeſagt. Sie berufen ſich ſonderlich auf 4 Moſ. 10, 36. („Wenn die Lade weiter ging, ſagte Moſes: erhebe dich, hovah! wenn ſie ruhen ſollte, ſagte er: kehre wieder, Je- vah!“) So auch Pſ. 68, 2.; Pſ. 132, 8. Aber hier heißt Lade nicht Jehovah, ſondern Moſes redet wirklich damit Gott t an, den man ſich als wohnend oder ſitzend über der Lade tellte.

3) יָהּ, ein Name, der nur in poetiſchen Schriften vorkommt den die LXX auch häufig durch κυριος überſetzen. Mehrere n ihn ab von יָאָה, decuit, (Jer. 10, 7.), decus, der rliche, Majeſtätiſche, was jedoch der Analogie nicht gemäß Am wahrſcheinlichſten iſt es eine bloße Abkürzung des Namens

4) עֶלְיוֹן, von עָלָה, der höchſte Gott, Deus ſupremus. LXX geben es ὁ ὑψιστος, (vergl. Luc. 1, 35.). Auch daher, man ſich Gott als am höchſten wohnend dachte, im höchſten mel, der deshalb auch מְרוֹם, τα ὑψιστα, heißt. Daher Gott t den Namen שַׁמַּיִם führt, z. B. Luc. 15, 18. 21.

5) אֱלֹהֵי oder יְהוָה צְבָאוֹת, κυριος σαβαωθ, παντοκρατωρ, . w. Man erklärt verſchieden. Einige: Gott der Götter; — andere:

andere: Gott der Sterne, (Herr des Himmels). — Am be
ſo: צְבָאוֹת wird oft von allen Geſchöpfen gebraucht, in ſo fern
von Gott abhängen und zu ſeinem Dienſt, d. i. zu ſeinen Abſich
gebraucht werden, z. B. Pſ. 103, 21. Alſo: Herr des Welt
Weltregierer, (παντοκρατωρ). (Vergl. §. 45.)

6) Gott bekommt auch noch viele andere Beynamen, wod
er von den falſchen Göttern unterſchieden wird, die zum A
unten bey den Eigenſchaften, Art. 3, vorkommen werden; d
gehört beſonders חי אל, θεος ὁ ζων, d. i. der ſich ſtets lebend
wirkſam in alles eingreifend zeigt, im Gegenſatz der falſch
Götter, die ſonſt auch ματαιοι, εἰδωλα u. ſ. w. heißen, und d
θεος ἀληθινος entgegen ſteht.

Dritte

Dritter Artikel.

Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes. [M. §. 6.—23. p. 44. f.]

§. 18.

Einleitung in die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

Was man unter dem göttlichen Wesen und den Eigenschaften verstehe? Unter dem Wesen (natura) Gottes versteht man den Inbegriff und das Zusammensеyn der sämmtlichen göttlichen Vollkommenheiten; unter den Eigenschaften (attributis) aber die einzelnen nothwendigen Vollkommenheiten oder Realitäten in Gott, (praedicata dei necessaria, ob essentiam ei tribuenda, M. p. 58. not. 1.). Die Eigenschaften sind also von dem Wesen nur formaliter, nicht aber materialiter verschieden. Sie sind nur die Begriffe von den besondern Bestimmungen, die zusammengenommen das göttliche Wesen ausmachen. Wir müssen sie bloß, um der Schwachheit unsers Verstandes zu Hülfe zu kommen, einzeln betrachten, weil wir das Ganze nicht auf einmal übersehen können. Uebrigens können aus jeder Eigenschaft Gottes alle übrigen hergeleitet werden. (S. §. 14.)

Anm. 1) [Vergl. M. p. 57. §. 22.] Die Eigenschaften Gottes werden bey den Juden שֵׁם, שְׁמוֹת, nomina dei, genannt. Denn die Namen und Benennungen einer Sache nimmt man gewöhnlich von den Eigenschaften her, die man daran bemerkt. — 2) Bey den Griechen heißen sie ἀρεταὶ, 1 Petr. 2, 9. gerade wie virtutes bey den Lateinern, (Vollkommenheiten). Jes. 42, 8.; 43, 21. תְּהִלּוֹת (laudes dei), was die LXX τὰς ἀρετὰς wiedergeben. Bey den Kirchenvätern werden die Wörter ἀξίαι und ἀξιώματα, (z. B. bey Cyrillus Alex.,) auch ἐννοιαι, ἐπινοιαι, νοηματα davon gebraucht, woraus die Lateiner ihr conceptus gemacht haben. In der abendländischen Kirche gebraucht man virtutes, attributa, proprietates, qualitates davon. — 3) Der ganze Inbegriff der göttlichen Eigenschaften heißt bey den Hebräern כָּבוֹד יְהוָה, δοξα θεου, in

in so fern sie nämlich von den Menschen hoch geachtet und bewundert werden. Ps. 19, 2. Ps. 148, 13. Der Ausdruck: zur Ehre Gottes etwas thun, heißt daher oft nichts anderes, als: so handeln, daß wir dadurch unsere schuldige Ehrerbietung gegen Gott und seine herrlichen Vollkommenheiten zu erkennen geben. Phil. 2, 11. Daher auch der Ausdruck Jes. 48, 11. und 42, 8.: „ich will meine Ehre keinem andern geben;" so viel heißt, als: ich will nicht zugeben, daß von andern Göttern ihr ehrenvoll geurtheilt werde, ihnen die Eigenschaften beygelegt werden, die mir zukommen. Es ist deshalb der Ausdruck כָּבוֹד oder שֵׁם יהוָה wie δοξα θεου (maiestas dei) bloße Umschreibung von Gott oder Wesen Gottes, welches bey Paulus (Röm. 1, 20.) θειοτης heißt. Bisweilen steht δοξα auch in specieller Bedeutung, z. B. von der Macht Röm. 6, 4. Χριστος ἠγερθη δια δοξης του πατρος, u. s. w.

II. Von der Beschaffenheit unserer Erkenntniß von Gottes Wesen und Eigenschaften, und von den Quellen dieser Erkenntniß.

1) Beschaffenheit unserer Erkenntniß von Gott. Es ist nicht möglich, daß wir uns eine ganz deutliche und anschauende Vorstellung von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes machen können. Denn a) unsere Vorstellungen überhaupt sind sinnlich, und daher unvollkommen. Zwar sehen wir ein, daß von den Vorstellungen, die wir uns von Gott machen, das Sinnliche abzusondern sey. Aber dies hat große Schwierigkeiten, wenn es in Ausübung gebracht werden soll, und es kann und darf auch nicht immer geschehen. Unsere ganze Kenntniß von Gott bleibt, bey allen diesen Absonderungsversuchen, doch immer nur anthropopathisch und anthropomorphisch, (wie es die Philosophen und Theologen nennen,) d. i. wir nehmen die Begriffe und Ausdrücke von menschlichen Dingen, Eigenschaften, Handlungen u. s. w. her, und tragen sie auf Gott über. Aus diesen sinnlichen menschenähnlichen Ausdrücken entstehn nun leicht grobe Begriffe von Gott, die sonderlich bey denen unvermeidlich sind, deren Sprache noch wenig Ausdrücke für abstrakte Begriffe hat, und die sich auch wenig abstrakte Begriffe denken können. In diesem Falle waren oft die biblischen Schriftsteller, besonders des alten Testaments; und man muß diese Bemerkungen stets vor Augen haben, wenn man sie richtig beurtheilen und erklären will. Sie mußten oft auf sehr sinnliche und ungebildete Menschen Rücksicht nehmen, und mußten daher, um ihnen verständlich zu werden, mit ihnen in ihrer Sprache reden, und sich zu ihnen herablassen, um sie nach und nach mehr zu sich hinaufziehen zu können. Der geübtere Verstand muß nun diese gröbern sinnlichen Ausdrücke im reinern und richtigern Sinne nehmen, wie die biblischen Schriftsteller sie genommen haben. [M. §. 7. n. 4. p. 45.] Aeltere Theologen haben daher den Canon: „Was von Gott menschlich gesagt wird, muß Gott anständig verstanden werden", (dicta anthropopathica et anthropomorphica deo digne (θεοπρεπως) sunt explicanda).

Anm.

Anm. In dem Vortrage für Volk und Jugend ſind weder bloß anthropopathiſche und anthropomorphiſche Ausdrücke, noch auch bloß und allein eigentliche Ausdrücke zu gebrauchen. Es gehört zur Lehrweisheit, ſo damit abzuwechſeln und zu verfahren, wie es dem Bedürfniß der Lernenden gemäß iſt; wie in der heiligen Schrift geſchieht. Ehedem gebrauchte man oft die uneigentlichen und bildlichen Ausdrücke zu viel, und ohne ſie immer gehörig zu erläutern, jetzt oft viel zu wenig. Daher ſind aber auch die Vorträge vieler, die das Bildliche und Uneigentliche ſo gefliſſentlich vermeiden wollen, äußerſt trocken, matt und kraftleer, und gerade dann dem Volke am unverſtändlichſten und unintereſſanteſten, wenn ſie meinen, am deutlichſten und anziehendſten zu reden. So iſt es auch aus dem Grunde mit vielen neuen Liedern, ſie wirken eben deswegen weniger auf das Herz, und ſind dem Volke viel dunkler, als die alten. Der Gott, den viele in ihren Vorträgen aufſtellen, iſt ein metaphyſiſches Weſen, das gar nicht menſchlich handelt und menſchlich mit Menſchen umgeht. Wie können die Menſchen etwas für ihn fühlen, Liebe und Vertrauen zu ihm bekommen? Dieſe Art der Darſtellung bringt großen Nachtheil unter Volk und Jugend, und giebt zu Zweifeln Anlaß in den tröſtlichen Lehren, z. B. von der beſondern Vorſehung Gottes und der Gebetserhörung, wo man am ſicherſten geht, wenn man ſich die Sache zwar Gott anſtändig, aber menſchlich und unter Bildern denkt. — Hier kann auch der Weiſe aus dem verkannten Buche der Bibel ſehr viel lernen. Da iſt dies alles ganz anders, und da die einzig richtige und legitimirteſte praktiſche Lehrmethode. Vergl. beſonders Chriſti Vorträge, Bergpredigt, mehrere Parabeln, u. ſ. w.

b) Wir ſchließen hauptſächlich aus der Einrichtung der Welt f das Weſen und die Eigenſchaften Gottes. Aber die Vollkommen- iten, die wir Gott beylegen, abſtrahiren wir eigentlich zuerſt von s; und von ſolchen Eigenſchaften und Vollkommenheiten, von lchen wir bey uns gar nichts finden, können wir uns gar keinen griff machen; ja wir kommen nicht einmal auf die Vermuthung, ß ſie wirklich da ſind; z. B. ein Menſch, der nie geſehen hat, hat nen Begriff vom Sinne des Geſichts, ja er würde nicht einmal f den Gedanken kommen, daß dieſer Sinn exiſtire, wenn er es ht von andern hörte. Eben ſo verhält es ſich mit unſern Begriffen n den göttlichen Vollkommenheiten. Wovon wir nicht wenigſtens hnlichkeiten bey uns finden, davon können wir uns bey Gott gar nen Begriff machen. Wir müſſen daher die göttlichen Vollkom- nheiten mit denjenigen Namen bezeichnen, womit wir ähnliche ollkommenheiten, die wir bey uns gewahr werden, zu benennen legen. Aber eben deswegen müſſen unſere Begriffe immer höchſt angelhaft und unvollſtändig bleiben. Wir können uns von der eſchaffenheit (qualitas) vieler göttlichen Vollkommenheiten Allgemeinen richtige Begriffe machen, z. B. von ſeiner Güte, eisheit; aber unſere Begriffe von dem Umfang und der Größe uantitas) derſelben bleiben immer höchſt mangelhaft, ſind Kin- rbegriffe. So ſind z. B. die Begriffe, die ſich das Kind oder r Einfältige von der Sonne und ihren Eigenſchaften macht, in ualitate richtig, (ſofern er ſie ſich rund, als Licht oder Feuer nkt), nicht aber in quantitate, er denkt ſie ſich kleiner, als ſie wirklich

andere: Gott der Sterne, (Herr des Himmels). — Am be
ſo: צבא wird oft von allen Geſchöpfen gebraucht, in ſo fern
von Gott abhängen und zu ſeinem Dienſt, d. i. zu ſeinen Abſicht
gebraucht werden, z. B. Pſ. 103, 21. Alſo: Herr des Welt
Weltregierer, (παντοκρατωρ). (Vergl. §. 45.)

6) Gott bekommt auch noch viele andere Beynamen, wod
er von den falſchen Göttern unterſchieden wird, die zum T
unten bey den Eigenſchaften, Art. 3., vorkommen werden; da
gehört beſonders יהוה, θεος ὁ ζων, d. i. der ſich ſtets lebend
wirkſam in alles eingreifend zeigt, im Gegenſatz der todt
Götter, die ſonſt auch ματαιοι, εἰδωλα u. ſ. w. heißen, und de
θεος ἀληθινος entgegen ſteht.

Dritter Artikel.

Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes. [M. §. 6.—23. p. 44. f.]

§. 18.

Einleitung in die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

I. Was man unter dem göttlichen Wesen und den Eigenschaften verstehe? Unter dem Wesen (natura) Gottes versteht man den Inbegriff und das Zusammenseyn der sämmtlichen göttlichen Vollkommenheiten; unter den Eigenschaften (attributis) aber die einzelnen nothwendigen Vollkommenheiten oder Realitäten in Gott, (praedicata dei necessaria, ob essentiam ei tribuenda, M. p. 58. not. 1.). Die Eigenschaften sind also von dem Wesen nur formaliter, nicht aber materialiter verschieden. Sie sind nur die Begriffe von den besondern Bestimmungen, die zusammengenommen das göttliche Wesen ausmachen. Wir müssen sie bloß, um der Schwachheit unsers Verstandes zu Hülfe zu kommen, einzeln betrachten, weil wir das Ganze nicht auf einmal übersehen können. Uebrigens können aus jeder Eigenschaft Gottes alle übrigen hergeleitet werden. (S. §. 14.)

Anm. 1) [Vergl. M. p. 57. §. 22.] Die Eigenschaften Gottes werden bey den Juden שֵׁם, שְׁמוֹת, nomina dei, genannt. Denn die Namen und Benennungen einer Sache nimmt man gewöhnlich von den Eigenschaften her, die man daran bemerkt. — 2) Bey den Griechen heißen sie ἀρεταὶ, 1 Petr. 2, 9. gerade wie virtutes bey den Lateinern, (Vollkommenheiten). Jes. 42, 8.; 43, 21. תְּהִלּוֹת (laudes dei), was die LXX τὰς ἀρετὰς wiedergeben. Bey den Kirchenvätern werden die Wörter ἀξίαι und ἀξιώματα, (z. B. bey Cyrillus Alex.,) auch ἐννοιαι, ἐπινοιαι, νοηματα davon gebraucht, woraus die Lateiner ihr conceptus gemacht haben. In der abendländischen Kirche gebraucht man virtutes, attributa, proprietates, qualitates davon. — 3) Der ganze Inbegriff der göttlichen Eigenschaften heißt bey den Hebräern כְּבוֹד יְהוָה, δοξα θεου, in

in ſo fern ſie nämlich von den Menſchen hoch geachtet und bewunde
den. Pſ. 19, 2. Pſ. 148, 13. Der Ausdruck: zur Ehre Gottes
thun, heißt daher oft nichts anderes, als: ſo handeln, daß wir
unſere ſchuldige Ehrerbietung gegen Gott und ſeine herrlichen E
menheiten zu erkennen geben. Phil. 2, 11. Daher auch der A
Jeſ. 48, 11. und 42, 8.: „ich will meine Ehre keinem andern
ſo viel heißt, als: ich will nicht zugeben, daß von andern Gö
ehrenvoll geurtheilt werde, ihnen die Eigenſchaften beygelegt werd
mir zukommen. Es iſt deshalb der Ausdruck כָּבוֹד oder יְהוָה
δοξα θεου (maieſtas dei) bloße Umſchreibung von Gott oder
Gottes, welches bey Paulus (Röm. 1, 20.) θειοτης heißt.
weilen ſteht δοξα auch in ſpecieller Bedeutung, z. B. von der
Röm. 6, 4. Χριστος ηγερθη δια δοξης του πατρος, u. ſ. w.

II. Von der Beſchaffenheit unſerer Erkenntni
Gottes Weſen und Eigenſchaften, und von den Quellen
Erkenntniß.

1) Beſchaffenheit unſerer Erkenntniß von Gott. Es i
möglich, daß wir uns eine ganz deutliche und anſchauende
ſtellung von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes mache
nen. Denn a) unſere Vorſtellungen überhaupt ſind fini
und daher unvollkommen. Zwar ſehen wir ein, daß vo
Vorſtellungen, die wir uns von Gott machen, das Sinnlic
zuſondern ſey. Aber dies hat große Schwierigkeiten, wenn
Ausübung gebracht werden ſoll, und es kann und darf auc
immer geſchehen. Unſere ganze Kenntniß von Gott bleibt
allen dieſen Abſonderungsverſuchen, doch immer nur anthr
pathiſch und anthropomorphiſch, (wie es die Philoſ
und Theologen nennen,) d. i. wir nehmen die Begriffe und
drücke von menſchlichen Dingen, Eigenſchaften, Handlungen
w. her, und tragen ſie auf Gott über. Aus dieſen ſinn
menſchenähnlichen Ausdrücken entſtehn nun leicht grobe B
von Gott, die ſonderlich bey denen unvermeidlich ſind, deren Sp
noch wenig Ausdrücke für abſtrakte Begriffe hat, und die ſich
wenig abſtrakte Begriffe denken können. In dieſem Falle war
die bibliſchen Schriftſteller, beſonders des alten Teſtaments; und
muß dieſe Bemerkungen ſtets vor Augen haben, wenn man ſie
beurtheilen und erklären will. Sie mußten oft auf ſehr ſinnlich
ungebildete Menſchen Rückſicht nehmen, und mußten daher,
ihnen verſtändlich zu werden, mit ihnen in ihrer Sprache
und ſich zu ihnen herablaſſen, um ſie nach und nach mehr
hinaufziehen zu können. Der geübtere Verſtand muß nun
gröbern ſinnlichen Ausdrücke im reinern und richtigern
nehmen, wie die bibliſchen Schriftſteller ſie genommen haben.
§. 7. n. 4. p. 45.] Aeltere Theologen haben daher den C
„Was von Gott menſchlich geſagt wird, muß Gott anſtändi
ſtanden werden“, (dicta anthropopathica et anthropomor
deo digne (θεοπρεπως) ſunt explicanda).

Anm. In dem Vortrage für Volk und Jugend sind weder bloß anthropopathische und anthropomorphische Ausdrücke, noch auch bloß und allein eigentliche Ausdrücke zu gebrauchen. Es gehört zur Lehrweisheit, so damit abzuwechseln und zu verfahren, wie es dem Bedürfniß der Lernenden gemäß ist; wie in der heiligen Schrift geschieht. Ehedem gebrauchte man oft die uneigentlichen und bildlichen Ausdrücke zu viel, und ohne sie immer gehörig zu erläutern, jetzt oft viel zu wenig. Daher sind aber auch die Vorträge vieler, die das Bildliche und Uneigentliche so geflissentlich vermeiden wollen, äußerst trocken, matt und kraftleer, und gerade dann dem Volke am unverständlichsten und uninteressantesten, wenn sie meinen, am deutlichsten und anziehendsten zu reden. So ist es auch aus dem Grunde mit vielen neuen Liedern, sie wirken eben deswegen weniger auf das Herz, und sind dem Volke viel dunkler, als die alten. Der Gott, den viele in ihren Vorträgen aufstellen, ist ein metaphysisches Wesen, das gar nicht menschlich handelt und menschlich mit Menschen umgeht. Wie können die Menschen etwas für ihn fühlen, Liebe und Vertrauen zu ihm bekommen? Diese Art der Darstellung bringt großen Nachtheil unter Volk und Jugend, und giebt zu Zweifeln Anlaß in den tröstlichen Lehren, z. B. von der besondern Vorsehung Gottes und der Gebetserhörung, wo man am sichersten geht, wenn man sich die Sache zwar Gott anständig, aber menschlich und unter Bildern denkt. — Hier kann auch der Weise aus dem verkannten Buche der Bibel sehr viel lernen. Da ist dies alles ganz anders, und da die einzig richtige und legitimirteste praktische Lehrmethode. Vergl. besonders Christi Vorträge, Bergpredigt, mehrere Parabeln, u. s. w.

b) Wir schließen hauptsächlich aus der Einrichtung der Welt f das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Aber die Vollkommen-iten, die wir Gott beylegen, abstrahiren wir eigentlich zuerst von s; und von solchen Eigenschaften und Vollkommenheiten, von lchen wir bey uns gar nichts finden, können wir uns gar keinen griff machen; ja wir kommen nicht einmal auf die Vermuthung, s sie wirklich da sind; z. B. ein Mensch, der nie gesehen hat, hat nen Begriff vom Sinne des Gesichts, ja er würde nicht einmal f den Gedanken kommen, daß dieser Sinn existire, wenn er es cht von andern hörte. Eben so verhält es sich mit unsern Begriffen n den göttlichen Vollkommenheiten. Wovon wir nicht wenigstens hnlichkeiten bey uns finden, davon können wir uns bey Gott gar nen Begriff machen. Wir müssen daher die göttlichen Vollkommenheiten mit denjenigen Namen bezeichnen, womit wir ähnliche ollkommenheiten, die wir bey uns gewahr werden, zu benennen legen. Aber eben deswegen müssen unsere Begriffe immer höchst ngelhaft und unvollständig bleiben. Wir können uns von der eschaffenheit (qualitas) vieler göttlichen Vollkommenheiten Allgemeinen richtige Begriffe machen, z. B. von seiner Güte, eisheit; aber unsere Begriffe von dem Umfang und der Größe uantitas) derselben bleiben immer höchst mangelhaft, sind Kinrbegriffe. So sind z. B. die Begriffe, die sich das Kind oder r Einfältige von der Sonne und ihren Eigenschaften macht, in alitate richtig, (sofern er sie sich rund, als Licht oder Feuer nkt), nicht aber in quantitate, er denkt sie sich kleiner, als sie wirklich

wirklich iſt, denkt ſich ihr Licht nicht heller, als er es ſieht, ihr Wärme nicht größer, als er ſie empfindet, u. ſ. f. Eine ähnliche Betrachtung hierüber iſt Sprichwört. 30, 3.; Jeſ. 40, 22. und 45, 5. So heißt die reine Gotteserkenntniß Pſ. 139, 6. uns zu hoch und unerreichbar. Daher ſagt auch Paulus, Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte, (φως ἀπροσιτον, das oft incomprehenſus), 1 Tim. 6, 16., d. i. wir können durch unſere ſchwachen, eingeſchränkten Einſichten keine deutliche und anſchauende Erkenntniß von dem allervollkommenſten göttlichen Weſen erlangen. Aehnlich iſt des Johannes Ausſpruch, (1, 18.): θεον οὐδεις ἑωρακε πωποτε, (ſo viel wir aber davon faſſen können und nöthig haben, hat uns der Meſſias verkündigt). — Wir haben überhaupt von dem wahren Weſen der Dinge, ſelbſt in der ſichtbaren Welt, keine deutliche Erkenntniß, weil unſere Sinne ſo weit nicht reichen; ſogar von unſerm menſchlichen Weſen und der menſchlichen Seele haben wir dergleichen nicht. — Es hatte daher Simonides recht, wenn er auf die Frage: quid aut quale sit deus? (womit man eine alles erſchöpfende Beſchreibung von ihm verlangte,) keine Antwort geben wollte, [Cic. N. D. 1, 21.]; denn ſagte er, quanto diutius conſidero, tanto mihi res videtur obſcurior. — Jedoch müſſen alle dieſe Betrachtungen nur dazu dienen, uns demüthig (ταπεινους), behutſam und vorſichtig zu machen; nicht dazu, uns von der Forſchung der Wahrheit zu ſchrecken. Wir müſſen in der Erkenntniß Gottes immer weiter zu kommen, und unſere Begriffe ſo deutlich, rein und richtig zu machen ſuchen, als möglich iſt.

Anm. Von der Art, wie jede Nation ihre Gottheiten und ihre Eigenſchaften und Beſchäftigungen beſchreibt, kann man auf den Grad von Cultur und ſittlicher Ausbildung ſchließen, den ſie damals gehabt hat, als dieſe Vorſtellungen entſtanden. So ſind in der Mythologie der Griechen die Geſchichten, worin die Götter als Verführer, Blutſchänder, Betrüger beſchrieben werden, zu einer Zeit entſtanden, da ſich die praktiſche Vernunft noch wenig entwickelt hatte, und da die Sitten der Nation noch ganz mit dieſen Schilderungen übereinkamen. Nachher vieles dieſer Art nach allegoriſcher Deutung in einem andern Sinne genommen worden.

2) Quellen unſerer Erkenntniß von Gottes Weſen und Eigenſchaften. Hierzu rechnet man in der chriſtlichen Theologie a) Die Ausſprüche der heiligen Schrift. Die Beſchreibungen von Gott, die in der heiligen Schrift vorkommen. Sie ſind theils deutlich und eigentlich, ohne Tropen und Bilder; oder wo ja, (wie es im populären und auch im wiſſenſchaftlichen Unterricht unvermeidlich iſt,) tropiſche Ausdrücke gebraucht werden, ſo ſind ſie doch gemeinfaßlich und verſtändlich, z. B. von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Pſ. 90, 102, 139. Hiob 37. Im neuen Teſtamente ſind dieſelben meiſt noch viel faßlicher, und ſehr praktiſch an-

wend-

wendet. Theils aber ſind dieſe Beſchreibungen ſymboliſch und bildlich, und einige derſelben in dem eigenthümlichen Geſchmacke und nach der Denkart der orientaliſchen Zeitgenoſſen der bibliſchen Schriftſteller. Solche Stellen ſind in der Geſchichte der Meinungen und Vorſtellungsarten jener Zeiten ſehr erheblich; aber zur Erläuterung der Begriffe ſelbſt ſind ſie nicht alle gleich wichtig. Zu dieſen ſymboliſchen Beſchreibungen gehört z. B. 2 Moſ. 3, 1. f., (vom brennenden Buſch, Feuer, uraltes Symbol der Gottheit, vergl. Cap. 19, 18.); 1 Kön. 19, 11., (unter dem Bilde des ſanft wehenden Windes); Jeſ. 6, 1., (unter dem Bilde eines orientaliſchen Herrſchers und Richters); auch Ezech. 1., vergl. Offenbar. Joh. 1. Dies alles ſind ſymboliſche Vorſtellungen, wodurch aber doch lauter wirkliche Realitäten in Gott angezeigt werden, die daher auch im Unterrichte zu entwickeln ſind. Denn es iſt nicht genug, zu ſagen, es ſey ein Bild, ſondern es muß auch gezeigt werden, was damit angedeutet werde, was für Eigenſchaften Gottes; als mit dem Feuer ſeine Wirkſamkeit, Kraft zum Heil und zum Verderben, moraliſche Reinheit ſeiner Geſinnungen; unter dem Bilde des ſanften Windes ſeine Güte und Milde; unter dem Bilde des Herrſchers und Richters ſeine Oberherrſchaft, Macht und Gerechtigkeit zu lohnen und Strafen.

b) Die Natur; und zwar (1.) unſere eigne innere moraliſche Natur. Wie der Begriff von Gott und ſeinen Eigenſchaften und Vorſchriften aus unſerm Gewiſſen hervorgehe, davon ſ. §. 15. Num. II. (2.) Die äußere uns umgebende Natur, (natura extra nos), oder die Geſchöpfe außer uns, worüber wir reflectiren. Hier ſchließen wir von der Wirkung auf die Urſache, von der Beſchaffenheit und den Eigenſchaften der Geſchöpfe auf den Schöpfer. Hierzu giebt uns ſelbſt die Bibel überall Anleitung. (S. §. 15. Num. I. und II.) Sonderlich gehört hierher Pſ. 19, wo V. 1. — 7. dieſe Quelle der Gotteserkenntniß angeprieſen wird, und hierauf V. 8. u. f. von der Erkenntniß des göttlichen Willens aus näherer Offenbarung die Rede iſt; Pſ. 104. Hiob 37. Jeſ. 40. Matth. 6, 26., und die wichtige Stelle des Paulus Röm. 1, 20. 21. Bey Betrachtung der Natur außer uns und unſer Selbſt giebt es dreyerley Wege, (viae bey den Scholaſtikern,) auf welchen wir zur Kenntniß der Eigenſchaften Gottes gelangen. [M. §. 2. not. 2. p. 43.] 1) Wir ſondern von dem, was wir Gott beylegen, alle Mängel, Schwachheiten und Unvollkommenheiten ab; auf dieſe Art ſchließen wir z. B. von unſerer menſchlichen Ohnmacht auf Gottes Allmacht, von unſerer Unwiſſenheit auf Gottes Allwiſſenheit, von der Vergänglichkeit der Menſchen und aller Geſchöpfe auf Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit, wie z. B. Pſ. 102, 25. — 28. Dies nennen die Scholaſtiker den

Weg

in so fern sie nämlich von den Menschen hoch geachtet und bewundert werden. Ps. 19, 2. Ps. 148, 13. Der Ausdruck: zur Ehre Gottes etwas thun, heißt daher oft nichts anderes, als: so handeln, daß wir dadurch unsere schuldige Ehrerbietung gegen Gott und seine herrlichen Vollkommenheiten zu erkennen geben. Phil, 2, 11. Daher auch der Ausdruck Jes. 48, 11. und 42, 8.: „ich will meine Ehre keinem andern geben;" so viel heißt, als: ich will nicht zugeben, daß von andern Göttern ihr ehrenvoll geurtheilt werde, ihnen die Eigenschaften beygelegt werden, die mir zukommen. Es ist deshalb der Ausdruck כָּבוֹד oder שֵׁם יהוָה wie δοξα θεου (maiestas dei) bloße Umschreibung von Gott oder Wesen Gottes, welches bey Paulus (Röm. 1, 20.) θειοτης heißt. Bisweilen steht δοξα auch in specieller Bedeutung, z. B. von der Macht Röm. 6, 4. Χριστος ἠγερθη δια δοξης του πατρος, u. s. w.

II. Von der Beschaffenheit unserer Erkenntniß von Gottes Wesen und Eigenschaften, und von den Quellen dieser Erkenntniß.

1) Beschaffenheit unserer Erkenntniß von Gott. Es ist nicht möglich, daß wir uns eine ganz deutliche und anschauende Vorstellung von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes machen können. Denn a) unsere Vorstellungen überhaupt sind sinnlich, und daher unvollkommen. Zwar sehen wir ein, daß von den Vorstellungen, die wir uns von Gott machen, das Sinnliche abzusondern sey. Aber dies hat große Schwierigkeiten, wenn es in Ausübung gebracht werden soll, und es kann und darf auch nicht immer geschehen. Unsere ganze Kenntniß von Gott bleibt, bey allen diesen Absonderungsversuchen, doch immer nur anthropopathisch und anthropomorphisch, (wie es die Philosophen und Theologen nennen,) d. i. wir nehmen die Begriffe und Ausdrücke von menschlichen Dingen, Eigenschaften, Handlungen u. s. w. her, und tragen sie auf Gott über. Aus diesen sinnlichen menschenähnlichen Ausdrücken entstehn nun leicht grobe Begriffe von Gott, die sonderlich bey denen unvermeidlich sind, deren Sprache noch wenig Ausdrücke für abstrakte Begriffe hat, und die sich auch wenig abstrakte Begriffe denken können. In diesem Falle waren oft die biblischen Schriftsteller, besonders des alten Testaments; und man muß diese Bemerkungen stets vor Augen haben, wenn man sie richtig beurtheilen und erklären will. Sie mußten oft auf sehr sinnliche und ungebildete Menschen Rücksicht nehmen, und mußten daher, um ihnen verständlich zu werden, mit ihnen in ihrer Sprache reden, und sich zu ihnen herablassen, um sie nach und nach mehr zu sich hinaufziehen zu können. Der geübtere Verstand muß nun diese gröbern sinnlichen Ausdrücke im reinern und richtigern Sinne nehmen, wie die biblischen Schriftsteller sie genommen haben. [M. §. 7. n. 4. p. 45.] Aeltere Theologen haben daher den Canon: „Was von Gott menschlich gesagt wird, muß Gott anständig verstanden werden", (dicta anthropopathica et anthropomorphica deo digne (θεοπρεπως) sunt explicanda).

Anm.

Anm. In dem Vortrage für Volk und Jugend sind weder bloß anthropopathische und anthropomorphische Ausdrücke, noch auch bloß und allein eigentliche Ausdrücke zu gebrauchen. Es gehört zur Lehrweisheit, so damit abzuwechseln und zu verfahren, wie es dem Bedürfniß der Lernenden gemäß ist; wie in der heiligen Schrift geschieht. Ehedem gebrauchte man oft die uneigentlichen und bildlichen Ausdrücke zu viel, und ohne sie immer gehörig zu erläutern, jetzt oft viel zu wenig. Daher sind aber auch die Vorträge vieler, die das Bildliche und Uneigentliche so geflissentlich vermeiden wollen, äußerst trocken, matt und kraftleer, und gerade dann dem Volke am unverständlichsten und uninteressantesten, wenn sie meinen, am deutlichsten und anziehendsten zu reden. So ist es auch aus dem Grunde mit vielen neuen Liedern, sie wirken eben deswegen weniger auf das Herz, und sind dem Volke viel dunkler, als die alten. Der Gott, den viele in ihren Vorträgen aufstellen, ist ein metaphysisches Wesen, das gar nicht menschlich handelt und menschlich mit Menschen umgeht. Wie können die Menschen etwas für ihn fühlen, Liebe und Vertrauen zu ihm bekommen? Diese Art der Darstellung bringt großen Nachtheil unter Volk und Jugend, und giebt zu Zweifeln Anlaß in den tröstlichen Lehren, z. B. von der besondern Vorsehung Gottes und der Gebetserhörung, wo man am sichersten geht, wenn man sich die Sache zwar Gott anständig, aber menschlich und unter Bildern denkt. — Hier kann auch der Weise aus dem verkannten Buche der Bibel sehr viel lernen. Da ist dies alles ganz anders, und da die einzig richtige und legitimirteste praktische Lehrmethode. Vergl. besonders Christi Vorträge, Bergpredigt, mehrere Parabeln, u. s. w.

b) Wir schließen hauptsächlich aus der Einrichtung der Welt f das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Aber die Vollkommenten, die wir Gott beylegen, abstrahiren wir eigentlich zuerst von s; und von solchen Eigenschaften und Vollkommenheiten, von lchen wir bey uns gar nichts finden, können wir uns gar keinen griff machen; ja wir kommen nicht einmal auf die Vermuthung, s sie wirklich da sind; z. B. ein Mensch, der nie gesehen hat, hat nen Begriff vom Sinne des Gesichts, ja er würde nicht einmal f den Gedanken kommen, daß dieser Sinn existire, wenn er es ht von andern hörte. Eben so verhält es sich mit unsern Begriffen n den göttlichen Vollkommenheiten. Wovon wir nicht wenigstens hnlichkeiten bey uns finden, davon können wir uns bey Gott gar nen Begriff machen. Wir müssen daher die göttlichen Vollkomnheiten mit denjenigen Namen bezeichnen, womit wir ähnliche ollkommenheiten, die wir bey uns gewahr werden, zu benennen legen. Aber eben deswegen müssen unsere Begriffe immer höchst angelhaft und unvollständig bleiben. Wir können uns von der eschaffenheit (qualitas) vieler göttlichen Vollkommenheiten Allgemeinen richtige Begriffe machen, z. B. von seiner Güte, eisheit; aber unsere Begriffe von dem Umfang und der Größe quantitas) derselben bleiben immer höchst mangelhaft, sind Einrbegriffe. So sind z. B. die Begriffe, die sich das Kind oder r Einfältige von der Sonne und ihren Eigenschaften macht, in ualitate richtig, (sofern er sie sich rund, als Licht oder Feuer nkt), nicht aber in quantitate, er denkt sie sich kleiner, als sie wirklich

wirklich iſt, denkt ſich ihr Licht nicht heller, als er es ſieht, ihre Wärme nicht größer, als er ſie empfindet, u. ſ. f. Eine ähnliche Betrachtung hierüber iſt Sprichwört. 30, 3.; Jeſ. 40, 22. und 55. So heißt die reine Gotteserkenntniß Pſ. 139, 6. uns zu hoch und unerreichbar. Daher ſagt auch Paulus, Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte, (φως ἀπρόσιτον, das eſt incomprehenſus), 1 Tim. 6, 16., d. i. wir können durch unſere ſchwachen, eingeſchränkten Einſichten keine deutliche und anſchauende Erkenntniß von dem allervollkommenſten göttlichen Weſen erlangen. Aehnlich iſt des Johannes Ausſpruch, (1, 18.): θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, (ſo viel wir aber davon faſſen können und nöthig haben, hat uns der Meſſias verkündigt). — Wir haben überhaupt von dem wahren Weſen der Dinge, ſelbſt in der ſichtbaren Welt, keine deutliche Erkenntniß, weil unſere Sinne ſo weit nicht reichen; ſogar von unſerm menſchlichen Weſen und der menſchlichen Seele haben wir dergleichen nicht. — Es hatte daher Simonides recht, wenn er auf die Frage: quid aut quale ſit deus? (womit man eine alles erſchöpfende Beſchreibung von ihm verlangte,) keine Antwort geben wollte, [Cic. N. D. I, 21.]; denn ſagte er, quanto diutius conſidero, tanto mihi res videtur obſcurior. — Jedoch müſſen alle dieſe Betrachtungen nur dazu dienen, uns demüthig (ταπεινους), behutſam und vorſichtig zu machen; nicht dazu, uns von der Forſchung der Wahrheit zu ſchrecken. Wir müſſen in der Erkenntniß Gottes immer weiter zu kommen, und unſere Begriffe ſo deutlich, rein und richtig zu machen ſuchen, als möglich iſt.

Anm. Von der Art, wie jede Nation ihre Gottheiten und ihre Eigenſchaften und Beſchäftigungen beſchreibt, kann man auf den Grad von Cultur und ſittlicher Ausbildung ſchließen, den ſie damals gehabt hat, als dieſe Vorſtellungen entſtanden. So ſind in der Mythologie der Griechen die Geſchichten, worin die Götter als Verführer, Diebe, Räuber, Betrüger beſchrieben werden, zu einer Zeit entſtanden, da ſich die praktiſche Vernunft noch wenig entwickelt hatte, und da die Sitten der Nation noch ganz mit dieſen Schilderungen übereinkamen. Nachher vieles dieſer Art nach allegoriſcher Deutung in einem andern Sinne genommen worden.

2) Quellen unſerer Erkenntniß von Gottes Weſen und Eigenſchaften. Hierzu rechnet man in der chriſtlichen Theologie a) Die Ausſprüche der heiligen Schrift. Die Beſchreibungen von Gott, die in der heiligen Schrift vorkommen. Sie ſind theils deutlich und eigentlich, ohne Tropen und Bilder; oder wenn ja, (wie es im populären und auch im wiſſenſchaftlichen Unterricht unvermeidlich iſt,) tropiſche Ausdrücke gebraucht werden, ſo ſind ſie doch gemeinfaßlich und verſtändlich, z. B. von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Pſ. 90, 102, 139. Hiob 37. Im neuen Teſtamente ſind dieſelben meiſt noch viel faßlicher, und ſehr praktiſch an-

wend-

wendet. Theils aber ſind dieſe Beſchreibungen ſymboliſch und bildlich, und einige derſelben in dem eigenthümlichen Geſchmacke und nach der Denkart der orientaliſchen Zeitgenoſſen der bibliſchen Schriftſteller. Solche Stellen ſind in der Geſchichte der Meinungen und Vorſtellungsarten jener Zeiten ſehr erheblich; aber zur Erläuterung der Begriffe ſelbſt ſind ſie nicht alle gleich wichtig. Zu dieſen ſymboliſchen Beſchreibungen gehört z. B. 2 Moſ. 3, 1. f., (vom brennenden Buſch, Feuer, uraltes Symbol der Gottheit, vergl. Cap. 19, 18.); 1 Kön. 19, 11., (unter dem Bilde des ſanft wehenden Windes); Jeſ. 6, 1., (unter dem Bilde eines orientaliſchen Herrſchers und Richters); auch Ezech. 1., vergl. Offenbar. Joh. 1. Dies alles ſind ſymboliſche Vorſtellungen, wodurch aber doch lauter wirkliche Realitäten in Gott angezeigt werden, die daher auch im Unterrichte zu entwickeln ſind. Denn es iſt nicht genug, zu ſagen, es ſey ein Bild, ſondern es muß auch gezeigt werden, was damit angedeutet werde, was für Eigenſchaften Gottes; als mit dem Feuer ſeine Wirkſamkeit, Kraft zum Heil und zum Verderben, moraliſche Reinheit ſeiner Geſinnungen; unter dem Bilde des ſanften Windes ſeine Güte und Milde; unter dem Bilde des Herrſchers und Richters ſeine Oberherrſchaft, Macht und Gerechtigkeit im Lohnen und Strafen.

b) Die Natur; und zwar (1.) unſere eigne innere moraliſche Natur. Wie der Begriff von Gott und ſeinen Eigenſchaften und Vorſchriften aus unſerm Gewiſſen hervorgehe, davon ſ. §. 15. Num. II. (2.) Die äußere uns umgebende Natur, (natura extra nos), oder die Geſchöpfe außer uns, worüber wir reflectiren. Hier ſchließen wir von der Wirkung auf die Urſache, von der Beſchaffenheit und den Eigenſchaften der Geſchöpfe auf den Schöpfer. Hierzu giebt uns ſelbſt die Bibel überall Anleitung. (S. §. 15. Num. I. und II.) Sonderlich gehört hierher Pſ. 19, wo V. 1. — 7. dieſe Quelle der Gotteserkenntniß angeprieſen wird, und hierauf V. 8. u. f. von der Erkenntniß des göttlichen Willens aus näherer Offenbarung die Rede iſt; Pſ. 104. Hiob 37. Jeſ. 40. Matth. 6, 26., und die wichtige Stelle des Paulus Röm. 1, 20. 21. Bey Betrachtung der Natur außer uns und unſer ſelbſt giebt es dreyerley Wege, (viae bey den Scholaſtikern,) auf welchen wir zur Kenntniß der Eigenſchaften Gottes gelangen. [M. §. 2. not. 2. p. 43.] 1) Wir ſondern von dem, was wir Gott beylegen, alle Mängel, Schwachheiten und Unvollkommenheiten ab; auf dieſe Art ſchließen wir z. B. von unſerer menſchlichen Ohnmacht auf Gottes Allmacht, von unſerer Unwiſſenheit auf Gottes Allwiſſenheit, von der Vergänglichkeit der Menſchen und aller Geſchöpfe auf Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit, wie z. B. Pſ. 102, 25. — 28. Dies nennen die Scholaſtiker den

Weg

Weg der Verneinung, via negationis; bey Dionysius Areopagita θεολογια αφαιρετικη. 2) Wir schließen, daß Gott alle die Vollkommenheiten, die wir bey uns und andern Geschöpfen wahrnehmen, im ausnehmenden und vorzüglichen Grade besitzen müsse; also a minori ad maius. Dies thun wir sonderlich bey den moralischen Eigenschaften, z. B. bey der Gerechtigkeit, Güte, auch Weisheit u. s. w. So Ps. 94, 9. Die Scholastiker nennen dies den Weg der Erhebung, via eminentiae. 3) Auch schließen wir so: Weil zur Hervorbringung gewisser Wirkungen gewisse Eigenschaften in der Ursache oder dem Urheber dieser Wirkung erfordert werden, so müssen sie demselben auch wirklich zukommen; z. B. zur Hervorbringung der Welt und Regierung derselben gehört die höchste Macht, Weisheit, Allwissenheit, folglich hat der Urheber derselben diese Eigenschaften. Dies heißt via causalitatis oder causae, weil ab effectu ad causam geschlossen wird. Es könnte auch via positiva im Gegensatz der negativa heißen, weil wir auf diesem Wege positive Begriffe und anschauende Erkenntniß von den Eigenschaften Gottes erlangen. — Also unsere ganze Erkenntniß von Gott beruht auf Aehnlichkeiten, die wir vergleichen, oder auf Analogie, und wir sondern nur das Beschränkte und Unvollkommene davon ab. (Vergl. Num. 1.)

III. Eintheilung der göttlichen Eigenschaften. [M. p. 81. not. extr.] Die verschiedenen Eintheilungen, welche die Philosophen und Theologen von den Eigenschaften Gottes gemacht haben, sind insgesammt nicht ohne Mängel und Unbequemlichkeit; die eine Art mehr als die andere. Die gewöhnlichsten Eintheilungen sind folgende:

1) In negativa und positiva s. affirmativa. — Negativa sind diejenigen, wodurch wir gewisse Unvollkommenheiten, die wir bey uns antreffen, von Gott entfernen, z. B. Unendlichkeit, Unabhängigkeit, auch selbst Ewigkeit; positiva dagegen solche Vollkommenheiten in Gott, von denen wir etwas analoges bey uns finden, wie Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit. Die negativa erlangen wir via negationis, (Num. II.), und die positiva, via causalitatis und eminentiae. — Diese Verschiedenheit also hat nicht in der Sache selbst ihren Grund, (denn in Gott ist alles positiv), sondern nur in der Unvollkommenheit unserer Begriffe.

2) In attributa operativa s. transeuntia, ἐνεργητικα, und quiescentia s. immanentia, ἀνενεργητικα. — Operativa sind, die den Begriff der Handlung und Thätigkeit bey sich führen; quiescentia, womit man den Begriff der Ruhe und des Nichthandelns verbindet. Zu den operativis gehört Allmacht, Gerechtigkeit,

igkeit, Güte; zu den quieſcentibus, Unermeßlichkeit, Ewigkeit
l. ſ. w. Aber dieſe Eintheilung führt leicht auf irrige Begriffe
on Gott, da bey ihm keine Ruhe im eigentlichen Sinne ſtatt
ndet. Die quieſcentia ſind auch größtentheils nur nähere Be-
immungen der operativorum; ſo iſt die Unendlichkeit und Uner-
eßlichkeit Beſtimmung der übrigen Vollkommenheiten Gottes, wie
r Allmacht, der Weisheit, Heiligkeit.

3) In phyſica ſ. naturalia und moralia. Weil wir
der menſchlichen Seele zwey Hauptkräfte, Verſtand und
illen, wahrnehmen, ſo tragen wir dies auf Gott über. Un-
achtet ſein Verſtand eine Aehnlichkeit mit dem unſrigen hat, ſo iſt er
ch von dem Verſtande jedes erſchaffenen Weſens unendlich ver-
ieden. Diejenigen Eigenſchaften nun, die wir uns als verbun-
n mit dem göttlichen Willen denken, nennen die Theologen mo-
liſche; die übrigen, die mit dem Willen in keiner Verbindung
hen, ſondern die Eigenſchaften ſeines Verſtandes und Aeuße-
ungen ſeiner Macht ſind, (oder die zu ſeiner Kraft und der
aft eines Geiſtes gehören,) nennen ſie naturalia ſ. phy-
ica. Der Ausdruck iſt freylich unbequem, weil auch die attri-
uta moralia zum Weſen Gottes (natura) gehören, aber der
terſchied ſelbſt iſt doch gegründet. Man könnte die Eintheilung
ch ſo ſtellen: moraliſche und nicht-moraliſche. Die attri-
ta naturalia können von uns nicht nachgeahmt werden, wohl
er die moralia; und wenn die Bibel Gottähnlichkeit von
s fordert, ſo meint ſie immer die Nachahmung dieſer moraliſchen
genſchaften, z. B. Matth. 5, 45. 48. Col. 3, 10. Die mo-
liſche Vollkommenheit Gottes iſt es auch eigentlich, wo-
rch wir ihm gleichſam verwandt ſind, (Apoſtelgeſch. 17, 28.),
d eben dies iſt es, was uns zuerſt auf den Begriff von Gott
rt. (S. §. 14. und 15. II.) Er iſt ein freyes, mit dem rein-
n moraliſchen Willen verſehenes Weſen. — Wir behalten daher
eſe Eintheilung der Eigenſchaften als die brauchbarſte bey,
as auch Morus thut, ſ. p. 45. §. 7.), und handeln 1) von
r Geiſtigkeit Gottes; denn darin ſind die meiſten phyſiſchen
d moraliſchen Eigenſchaften gegründet, §. 19. — 2) Ewig-
it und Unveränderlichkeit, §. 20. — 3) Allmacht,
21. — 4) Allwiſſenheit, §. 22. — 5) Allgegen-
art, §. 23. — 6) Allweisheit, §. 24. (kann auch, wie
dere thun, zum Willen gerechnet werden). — 7) Von der
eſchaffenheit und den Vollkommenheiten des göttlichen
illens, Einleitung, §. 25. Von der Freyheit, Unveränderlich-
t und Wirkſamkeit des göttlichen Willens, §. 26. Hierzu gehören
n hauptſächlich die zunächſt folgenden moraliſchen Eigenſchaften,
ren Begriff §. 27. vorläufig beſtimmt wird), als: 8) Wahr-
haftig-

haftigkeit und 9) Güte, von beiden §. 28. — 10) Heiligkeit, §. 29. — 11) Gerechtigkeit Gottes, §. 30. u. 31. — Aus diesen Eigenschaften des göttlichen Willens kann man nun erst auf die wahre Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse richtig schließen, daher folgt §. 32. ein Anhang, der die Lehre von den göttlichen Rathschlüssen (de decretis divinis s. praedestinatione) enthält.

§. 19.

Von der Geistigkeit (spiritualitas) Gottes.

[M. §. 7. extr. et not. 4. p. 45.]

I. Unter einem Geist versteht man jedes Wesen, das Verstand und freyen moralischen Willen hat, (natura intelligens et moralis). Die Materie oder das Körperliche ist nur durch Bewegung thätig; der Geist ist es durch Denken und freyes Wollen. Da wir nun bey Gott eben das wahrnehmen, und zwar im höchsten Maaße, was wir bey andern geistigen Wesen, als bey der menschlichen Seele, Verstand und freyen Willen nennen; so behaupten wir von Gott mit Recht, daß er ein Geist sey. Es gehören also alle Eigenschaften Gottes, die in seiner Geistigkeit gegründet sind, entweder zu seinem Verstande oder zu seinem Willen. Da er aber als das vollkommenste Wesen alle diese Eigenschaften im vollkommensten Grade besitzt, so ist er der vollkommenste Geist. Zu den Attributen eines Geistes wird folgendes gerechnet: 1) die Einfachheit (simplicitas, immaterialitas). In einem Geiste ist nichts materielles und körperliches, (denn im Materiellen findet keine Denkkraft und Freyheit statt; und es wird auch die Körperwelt oder Sinnenwelt nach ganz andern Gesetzen regiert, als die moralische oder Geisterwelt; in jener gilt das Gesetz der Nothwendigkeit, in dieser das Gesetz der Freyheit,) und folglich auch nichts zusammengesetztes. Man kann sich also in Gott nichts materielles und körperliches denken. Die griechischen Philosophen nennen Gott: ἀπλουν και ἀϋλον, (expers materiae). Hiermit stimmt die Bibel genau überein. Joh. 4, 24. (πνευμα ὁ θεος). Dahin gehören auch alle die Stellen, wo es heißt, Gott könne nicht abgebildet werden, als Jes. 40, 25. 2 Mos. 20, 4.

Alles, was immateriell ist, das ist auch unsichtbar. Denn durchs Gesicht können nur Gegenstände der Sinnenwelt von uns empfunden werden. Also ist 2) das andere Attribut eines Geistes: Unsichtbarkeit. Daher nennt die Schrift Gott ἀοραατον, Kol. 1, 15. Röm. 1, 20. 1 Tim. 1, 17. Zwar heißt es in der Bibel: wir sollen Gott sehen. Aber diese Redensart bedeutet bald Gott erkennen, bald soll damit der Begriff der Vertraulichkeit, der

Wohl-

Wohlwollens und der genauen Verbindung, deren Gott uns würdigen will: ausgedrückt werden, als von Mose: er habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen; eben so von der Belohnung und Seligkeit der Frommen im ewigen Leben, sie sollen Gott sehen, z. B. 1 Joh. 3, 2. Der Tropus ist entnommen von orientalischen Herrschern, wiefern es große Gnade war, ihr Angesicht zu sehen und um sie zu seyn. Matth. 5; 8. Hebr. 12, 14. Matth. 18, 10. (von den Engeln). 3) Das dritte Attribut eines Geistes ist Unzerstörbarkeit. Nur das Materielle kann aufgelöst, getrennt, in Theile zerlegt, und eben darum auch, weil es aus trennbaren Theilen zusammengesetzt ist, zerstört werden. Daher gebraucht Paulus ἀφθαρσια und ἀφθαρτος von ihm, 1 Tim. 1, 17. Röm. 1, 23., (ἀφθαρτος θεος im Gegensatz zu φθαρτος ἀνθρωπος).

Hieraus können nun folgende Folgerungen hergeleitet werden: Da in Gott nichts körperliches und materielles ist, so kann er auch nicht abgebildet werden. Durch alle Abbildungen werden grobe und sinnliche Begriffe veranlaßt, die seiner unwürdig sind. Daher verordnete schon Moses, die Israeliten sollten sich keine Abbildungen von Gott machen, 2 Mos. 20, 4. Hiermit stimmen auch die sämtlichen biblischen Schriftsteller genau überein, Jes. 46, 5. Apostelgesch. 17, 29. Röm. 1, 23. u. s. w. Mit dem Bilderdienst steht zwar der Götzendienst an sich in keiner nothwendigen Verbindung, (so wie z. B. die Israeliten in der Wüste ihren Gott, Jehovah, unter dem Bilde des goldenen Kalbes anbeteten, welches eigentlich nicht Götzendienst war); aber die Erfahrung lehrt auch, daß man leicht vom Bilderdienst auf Götzendienst übergeht, auch selbst bey den Israeliten. — Daß übrigens Moses und andere Schriftsteller des alten Testaments in einer oft sehr sinnlichen Sprache von Gott reden, bey allem ihrem Eifer gegen grobe sinnliche Vorstellungen von Gott, das kommt daher, weil ihre Nation noch sehr sinnlich, roh und ungebildet war, und folglich in ihrer Sprache keine Wörter für abstracte Begriffe und geistige Sachen hatte. Es müssen also solche Ausdrücke θεοπρεπως erklärt werden. (S. §. 18.) Wenn Er mit sinnlichen Menschen von den Handlungen und Eigenschaften Gottes reden, so können wir ihnen oft nicht anders verständlich werden, als wenn wir die Ausdrücke von denjenigen Gliedern hernehmen, welche die Menschen bey ihren Verrichtungen gebrauchen, oder woran sich diese und jene Eigenschaft vorzüglich bey ihnen offenbart. Mund Gottes ist daher sein Befehl, Gebot; — Augen und Ohren, seine Kenntniß der Handlungen der Menschen; — Hand, seine Macht; — Herz, Verstand, Gesinnung; — u. s. w.

) Weil Gott ein Geist ist, so ist es thöricht, ihm eine bloß äußerliche und bloß sinnliche Verehrung zu erweisen. Diesen Schluß macht auch Christus, Joh. 4, 21. — 24. Daß die Menschen aber

so

so häufig glauben, daß Gott die äußere Verehrung schon genug kommt unter anderm auch daher, weil sie grobe Begriffe von G haben und sich ihn menschenähnlich denken.

II. Etwas zur Geschichte dieser Lehre. 1) Man irrt sich wenn man glaubt, daß die Israeliten der alten Zeit den völlig r nen abgezogenen Begriff mit dem Worte Geist verbunden hab den wir jetzt in der Metaphysik damit verbinden. Der war jenes Zeitalter viel zu hoch und transcendental. רוּחַ ist im Hebräis eigentlich und ursprünglich Wind, Odem, (daher auch Rede Leben. (S. §. 9.) Die Kraft des Windes ist stark, und denn ist er unsichtbar. Daher wurde fast in allen alten Sprachen f große, aber unsichtbare Kraft mit solchen Wörtern benannt, eigentlich vom Winde und Wehen der Luft gebraucht werden, רוּחַ, πνευμα, spiritus. Selbst die unsichtbare Kraft, die uns Körper bewegt und belebt, zeigt sich durch das Wehen d Luft, oder den Odem, und wird davon benannt. Denn sob wir die Luft nicht mehr einathmen, so hören wir auf uns zu b wegen oder zu leben. Daher heißt die unsichtbare Kraft, d unserm Körper Bewegung und Leben giebt, auch רוּחַ, vergl. Ps 8., 8.; 12, 7. Der Körper, durch den diese Kraft wirkt, d durch ihr Werkzeug, heißt בָּשָׂר, der also von dieser Kraft selbst v verschieden ist. Deswegen stehen sich auch רוּחַ und בָּשָׂר imm entgegen. Alle die unsichtbaren physischen und moralischen Kräf die man im Weltall wirken sieht, nennen daher die Hebräer n eben dieser Analogie auch רוּחַ, und folglich nennen sie so auch Go selbst, der die größten Kräfte dieser Art hat. Es bedeutet dah רוּחַ, רוּחַ יְהוָה, oft a) das Wesen Gottes überhaupt; b) se unsichtbare Kraft, die sich theils in der Sinnenwelt wirksa zeigt, z. B. Schöpfung der Welt, (1 Mos. 1, 2.), theils auch in d Seele des Menschen auf mancherley Art, als zu seiner sittlich Vervollkommnung; desgleichen bey Begeisterung und Inspiration (S. 2 Sam. 23, 1. 2. u. §. 9.) Aber eben dem Princip, das m bewegt und belebt, legten die alten Hebräer auch mit Recht d Denken und Wollen bey. Denn den Verstand und di Einsichten des Menschen, und auch den Willen, nannten s gleichfalls רוּחַ und πνευμα, und gebrauchten es hernach auch anal von dem Verstande, den Einsichten und dem Willen Gottes, als Js 40, 13. Weil nun der Körper (בָּשָׂר) sich ohne dieses beseelend Princip nicht bewegen kann, und unfähig zum Wollen und Handeln ist; so nennen sie oft alles Große und Starke in der Sinnenwe und in der moralischen רוּחַ, das Schwache und Ohnmächtige hi gegen בָּשָׂר, Jes. 31, 3. Aus dem allen erhellt, daß die alten He bräer Geist und Körper genugsam unterschieden, obgleich ihre Begriffe von einem Geist mit unserer jetzigen Metaphysik nicht durch

ls übereinstimmend gewesen seyn mögen. Aber sie wußten doch viel davon, als sie im praktischen Leben brauchten. Des übri- , was zur Spekulation gehört, konnten sie ohne Schaden ent- ren, wie auch noch jetzt der gemeine Mann, den man damit zu schonen hat. Viele unter den Hebräern stellten sich aber frey- auch vor, daß Gott zugleich etwas körperliches habe, un- ähr wie der Mensch. Dies sieht man auch aus den alten Aus- cken in ihrer Sprache. Daher war der Hang der Nation zum Verdienst so stark und unüberwindlich. Eben die Bewandtniß hat mit andern Völkern, die Gott unter menschenähnlicher Gestalt hrten, wovon bey Cicero (N. D. I. 27. f.) eine merkwürdige lle ist. 2) Es hat aber selbst unter den Christen einige gege- , die sich Gott als materiell und körperlich dachten. Dieses Irr- ms hat man die Ebioniten des zweyten Jahrhunderts be- ldigt, ingleichen den Syrer Audäus und einen großen Theil damaligen ägyptischen Mönche. Auch unter den Kirchenvätern en wir einige, die Gott etwas körperliches beylegten, als Ter- llian, (adv. Prax. c. 7. quis negabit, Deum corpus esse, Deus spiritus est?), Melito, u. A. m., wogegen Origes u. A. θεον ἀσωματον standhaft vertheidigen. Noch im sieb- ten Jahrhundert hat Hobbes und im achtzehnten Prieſt- (1777) behauptet, Gott habe einen Körper, weil er ohne per mit andern körperlichen Dingen in keiner Verbindung ste- ne. Sie legen ihm daher auch Ausdehnung bey. Diese Hauptung kommt aus verschiedenen Ursachen her: (1.) Bey einigen es wahre Unwissenheit oder unbehutsamer sinnlicher Ausdruck, noch jetzt bey vielen Ungebildeten. So war es wohl bey den ioniten, bey jenem Audäus und bey verschiedenen Kir- nvätern. (2.) Bey andern macht nur die Verschiedenheit des rachgebrauchs von dem unsrigen, daß es scheint, als behaupteten Materialität Gottes. So ist es wohl beym Tertullian, bey lchem corpus so viel ist, als Substanz, und Individuum zu be- ten scheint. Doch dachte er sich sicher eine Extension bey einem ist. (3.) Bey andern ist es grober Materialismus, da Möglichkeit aller einfachen Substanzen geläugnet wird, als bey bbes, Prieſtley u. A. (4.) Auch giebt es unter den Myſti- rn einige, die Gott Ausdehnung, und folglich etwas materielles legen. So vielleicht schon einige von den ägyptischen Mönchen. erhaupt haben sich immer mehrere von den unlautern Myſti- r sehr zum Pantheismus hingeneigt.

§. 20.

Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

[M. §. 6. p. 44. coll. §. 15. p. 53.]

I. Was die Ewigkeit ſey und worauf ſie ſich grü
Das Wort Ewigkeit wird, wie es die Philoſophen ausdrü
im uneigentlichen und eigentlichen Sinne genommen.
uneigentlichen oder im gemeinen und populären Sinne ve
man unter Ewigkeit, was zwar einen Anfang der Exiſtenz
was aber ohne Aufhören fortdauert; wie die Engel, die m
lichen Seelen, u. ſ. w. Dies nennen die Scholaſtiker aevite
tas, aevum, ſempiternitas. Gott aber heißt ewig im eigentl
Sinne, ſofern ſein Daſeyn weder Anfang noch Ende hat.
Dauer ohne Anfang nennen die Scholaſtiker aeternitatem a p
ante ſ. a priori, einige auch primitatem Dei, (die vorh
hende), und die ohne Ende nennen ſie aeternitatem a parte
ſ. a poſteriori, (die nachfolgende, welche letztere auch Unſterbli
keit, ἀφθαρσια oder ἀθανασια [M. not. 3.] heißt). Es iſt
bey Gott eine nothwendige Unſterblichkeit, eine neceſſit
vivendi abſoluta, er kann nie aufhören zu leben, w
Geſchöpfe; die Unſterblichkeit der erſchaffenen Geiſter iſt nicht
ſoluta ſ. neceſſaria. — Dieſe Eigenſchaft muß ſchon deſw
in Gott behauptet werden, weil es ſich nicht denken läßt, daß
Weſen, deſſen Daſeyn nothwendig iſt, jemals nicht geweſ
ſey, oder künftig nicht ſeyn werde. Dies wäre ein wa
Widerſpruch, und es wäre ſo viel geſagt, als: das nothwen
Weſen iſt nicht nothwendig. So ſchließen ſchon Plato im Ti
Proclus im Commentar dazu, Parmenides, Plotin.
Hiebey wird die Frage aufgeworfen: ob der Begriff von der E
keit Gottes es mit ſich bringe, daß man bey Gott alle Succeſ
der Zeit ausſchließen müſſe, daß alſo bey Gott kein Vergangen
Gegenwärtiges und Zukünftiges könne unterſchieden werden? E
Philoſophen und Theologen haben die Succeſſion angenommen,
viele von den Socinianiſchen und Arminianiſchen Theologen, z
Clericus. Es ſcheint auf den erſten Blick ſchwer, hier etwas
zuſetzen, weil die Sache ganz außer unſerer Sphäre liegt, und
wir gar nichts Analoges im ganzen Weltall haben. Wenigſtens k
nen wir uns alſo keinen Begriff davon machen, da wir uns
Exiſtenz einer Sache ohne Raum und Zeit nicht denken kön
Es iſt bey allem, was uns umgiebt in der Sinnenwelt und bey
ſelbſt, beſtändige Succeſſion der Zeit. Wir denken uns daher d
immer, (wir mögen uns dagegen ſträuben, ſo viel wir wolla
daß die Weltſchöpfung z. B. für Gott nun eine vergangene Sa
ſey; ſo wie ſie ihm, ehe die Welt geſchaffen war, zukünftig
weſe

wesen sey. Die meisten aber nehmen in Gott keine Succession der Zeit an, und bemerken richtig, daß mit dieser Succession, wie sie bey uns ist, mancherley Unvollkommenheit, und sonderlich Abhängigkeit und Einschränkung verbunden ist; also kann sie bey Gott nicht zugestanden werden. — Aber es ist besser, sich in diese metaphysische Spitzfindigkeit nicht einzulassen, und die Idee bloß so zu fassen: Bey Gott findet weder Anfang noch Ende des Daseyns statt; er coexistirt sich durch alle Zeitläufte, ehemals, jetzt und künftig, mit allen von ihm geschaffenen Dingen. Hiemit steht nun also in der genauesten Verbindung:

II. Die Unveränderlichkeit (immutabilitas) Gottes. Weil das Daseyn Gottes nothwendig ist, so läßt es sich nicht denken, daß irgend eine zu seinem Wesen gehörige Realität zu einer Zeit da seyn, zur andern aber mangeln könne. Jede Veränderlichkeit in Gott müßte auch entweder Verbesserung oder Verschlimmerung seines Zustandes seyn; und keins von beidem kann Gott gedacht werden. Es können daher auch die durch Schöpfung der Welt entstandenen neuen Verhältnisse Gottes gegen seine Geschöpfe in ihm selbst keine Veränderung hervorbringen; sondern er bleibt, bey allen Veränderungen der Dinge außer ihm, immer derselbe. Wir sind genöthigt, dies anzunehmen, weil aus dem Gegentheil Widersprüche folgen würden; aber einen ganz deutlichen Begriff können wir uns wieder nicht davon machen, da wir keine Analogie dafür haben. Es bezieht sich aber diese Unveränderlichkeit nicht bloß auf das göttliche Wesen selbst, sondern auch auf seine Rathschlüsse und Handlungen. [Vergl. überhaupt M. p. 53. §. 15. n. 1.] In der letztern Beziehung ist diese Eigenschaft in der heiligen Schrift am häufigsten erwähnt. Dagegen streiten auch diejenigen biblischen Stellen nicht, wo es heißt: Gott gereue etwas, u. s. w. Dies ist bloß nach menschlicher Weise geredet, wenn es scheint, daß Gott mit etwas unzufrieden ist, oder es anders macht, als wir es erwarteten. Dies sieht man aus andern Stellen, wo die Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse deutlich behauptet wird. (S. unten vom Willen Gottes und M. p. 45. n. 5.) — Diese Eigenschaften Gottes schließen also zugleich mit in sich: die Selbstständigkeit (aseitas), nach welcher Gott den Grund seines Daseyns in keinem Wesen außer sich, sondern in sich selbst hat, (er ist αὐτοουσιος, per se existens), und die Unabhängigkeit (independentia), da er weder seiner Existenz nach, noch auch in seinem Willen und seinen Handlungen von irgend einem Wesen außer ihm bestimmt und eingeschränkt werden kann. [M. §. 8. p. 45.]

III. Ueber die biblischen Begriffe und Vorstellungsarten von diesen göttlichen Eigenschaften. Da man in der Kindheit der

§. 20.

Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

[M. §. 6. p. 44. coll. §. 15. p. 53.]

I. Was die Ewigkeit sey und worauf sie sich grü
Das Wort Ewigkeit wird, wie es die Philosophen ausdrü
im uneigentlichen und eigentlichen Sinne genommen.
uneigentlichen oder im gemeinen und populären Sinne ve
man unter Ewigkeit, was zwar einen Anfang der Existenz
was aber ohne Aufhören fortdauert; wie die Engel, die m
lichen Seelen, u. s. w. Dies nennen die Scholastiker aevite
tas, aevum, sempiternitas. Gott aber heißt ewig im eigentli
Sinne, sofern sein Daseyn weder Anfang noch Ende hat.
Dauer ohne Anfang nennen die Scholastiker aeternitatem a p
ante s. a priori, einige auch primitatem Dei, (die vorh
hende), und die ohne Ende nennen sie aeternitatem a parte
s. a posteriori, (die nachfolgende, welche letztere auch Unsterbli
keit, ἀφθαρσια oder ἀθανασια [M. not. 3.] heißt). Es ist
bey Gott eine nothwendige Unsterblichkeit, eine necessi
vivendi absoluta, er kann nie aufhören zu leben, wie
Geschöpfe; die Unsterblichkeit der erschaffenen Geister ist nicht
soluta s. necessaria. — Diese Eigenschaft muß schon deswe
in Gott behauptet werden, weil es sich nicht denken läßt, daß
Wesen, dessen Daseyn nothwendig ist, jemals nicht gewes
sey, oder künftig nicht seyn werde. Dies wäre ein wa
Widerspruch, und es wäre so viel gesagt, als: das nothwen
Wesen ist nicht nothwendig. So schließen schon Plato im Tim
Proclus im Commentar dazu, Parmenides, Plotin.
Hiebey wird die Frage aufgeworfen: ob der Begriff von der E
keit Gottes es mit sich bringe, daß man bey Gott alle Succe
der Zeit ausschließen müsse, daß also bey Gott kein Vergange
Gegenwärtiges und Zukünftiges könne unterschieden werden? E
Philosophen und Theologen haben die Succession angenommen,
viele von den Socinianischen und Arminianischen Theologen, z
Clericus. Es scheint auf den ersten Blick schwer, hier etwas
zusetzen, weil die Sache ganz außer unserer Sphäre liegt, und
wir gar nichts Analoges im ganzen Weltall haben. Wenigstens k
nen wir uns also keinen Begriff davon machen, da wir uns
Existenz einer Sache ohne Raum und Zeit nicht denken kön
Es ist bey allem, was uns umgiebt in der Sinnenwelt und bey
selbst, beständige Succession der Zeit. Wir denken uns daher d
immer, (wir mögen uns dagegen sträuben, so viel wir wolla
daß die Weltschöpfung z. B. für Gott nun eine vergangene Sa
sey; so wie sie ihm, ehe die Welt geschaffen war, zukünftig
wes

wesen sey. Die meisten aber nehmen in Gott keine Succession der Zeit an, und bemerken richtig, daß mit dieser Succession, wie sie bey uns ist; mancherley Unvollkommenheit, und sonderlich Abhängigkeit und Einschränkung verbunden ist; also kann sie bey Gott nicht zugelassen werden. — Aber es ist besser, sich in diese metaphysische Spitzfindigkeit nicht einzulassen, und die Idee bloß so zu fassen: Bey Gott findet weder Anfang noch Ende des Daseyns statt; er coexistirt daher durch alle Zeitläufte, ehemals, jetzt und künftig, mit allen von ihm geschaffenen Dingen. Hiemit steht nun also in der genauesten Verbindung:

II. Die Unveränderlichkeit (immutabilitas) Gottes. Weil das Daseyn Gottes nothwendig ist, so läßt es sich nicht denken, daß irgend eine zu seinem Wesen gehörige Realität zu einer Zeit da seyn, zur andern aber mangeln könne. Jede Veränderlichkeit in Gott müßte auch entweder Verbesserung oder Verschlimmerung seines Zustandes seyn; und keins von beidem kann von Gott gedacht werden. Es können daher auch die durch Schöpfung der Welt entstandenen neuen Verhältnisse Gottes gegen seine Geschöpfe in ihm selbst keine Veränderung hervorbringen; sondern er bleibt, bey allen Veränderungen der Dinge außer ihm, immer derselbe. Wir sind genöthigt, dies anzunehmen, weil aus dem Gegentheil Widersprüche folgen würden; aber einen ganz deutlichen Begriff können wir uns wieder nicht davon machen, da wir keine Analogie dafür haben. Es bezieht sich aber diese Unveränderlichkeit nicht bloß auf das göttliche Wesen selbst, sondern auch auf seine Rathschlüsse und Handlungen. [Vergl. überhaupt M. p. 53. §. 15. n. 1.] In der letztern Beziehung ist diese Eigenschaft in der heiligen Schrift am häufigsten erwähnt. Dagegen streiten auch diejenigen biblischen Stellen nicht, wo es heißt: Gott gereue etwas, u. s. w. Dies ist bloß nach menschlicher Weise geredet, wenn es scheint, daß Gott mit etwas unzufrieden ist, oder es anders macht, als wir es erwarteten. Dies sieht man aus andern Stellen, wo die Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse deutlich behauptet wird. (S. unten vom Willen Gottes und M. p. 45. n. 5.) —

Diese Eigenschaften Gottes schließen also zugleich mit in sich: die Selbstständigkeit (aseitas), nach welcher Gott den Grund seines Daseyns in keinem Wesen außer sich, sondern in sich selbst hat, (er ist αὐτοουσιος, per se exsistens), und die Unabhängigkeit (independentia), da er weder seiner Existenz nach, noch auch in seinem Willen und seinen Handlungen von irgend einem Wesen außer ihm bestimmt und eingeschränkt werden kann. [M. §. 8. p. 45.]

III. Ueber die biblischen Begriffe und Vorstellungsarten von diesen göttlichen Eigenschaften. Da man in der Kindheit der

Völker den reinen Begriff Ewigkeit, (der für sie zu metaphysisch ist,) nicht findet, so fehlt es auch in ihren Sprachen an Wörtern, ihn auszudrücken. Bey zunehmender Kultur hat man dann entweder ganz neue Wörter dazu erfunden, oder auch verschiedene alte, die sonst etwas anderes bedeuteten, zur Bezeichnung dieses Begriffs gebraucht, welches z. B. mit aeternitas, perennis der Fall ist. Daher fehlt es auch den Hebräern an einem recht bestimmten einzelnen Worte, den Begriff Ewigkeit damit zu bezeichnen. Denn עוֹלָם bedeutet, wie das griechische αἰων und αἰωνιος, jede Dauer, daher jeden Zeitabschnitt, jede sonderlich eine lange Zeitperiode, sie mag vergangen, gegenwärtig oder künftig seyn. Sie müssen folglich zu Umschreibung ihre Zuflucht nehmen, die sie von nichts anderm als der Beziehung auf die Welt hernehmen können. Daher sagen sie: ehe die Welt war, (aeternitas a parte ante), und: wenn die Welt nicht mehr seyn wird, (aeternitas a parte post).

Einige einzelne merkwürdige Schriftstellen, (vergl. das Stipendium in den Anmerkungen): 1) Von der Ewigkeit. Dahin gehören die Stellen, wo Gott der Erste und der Letzte heißt, Er der eher da war, als die Welt, und auch nach ihrem Ende noch ewig seyn wird. Jes. 44, 6., im Vergl. mit Cap. 41, 4. Eben dieses besagt die Benennung: Α και Ω, ἀρχη και τελος, Offenb. Joh. 1, 8., wie bey den Rabbinen vom א bis zum ת, i. e. ab initio usque ad extremum. — Eine sehr erhabene Beschreibung ist auch die von Moses, Ps. 90, 2. f. Er schildert die Ewigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Menschen, da das bis dahin gewöhnliche Lebensziel von 120 bis 130 Jahren in der Wüste plötzlich abgekürzt wurde, und die Menschen schon im siebzigsten oder achtzigsten Jahre dahin starben. Vor der Berge Entstehen, Umschreibung der Ewigkeit a parte ante, προ καταβολης κοσμου, Joh. 17, 24. — מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם, jenes von der vergangenen, dieses von der künftigen Zeit, wie ἀπ' αἰωνων und εἰς τους αἰωνας im neuen Testamente, Joh. 6, 51. f. — V. 3. Kurz und schnell vorübergehend ist das Leben der Menschen. Aber anders ist es bey Gott. Er, der uns sterblich schuf, ist selbst unsterblich. — Eine andere Stelle ist Ps. 102, 25. — 28. „Deine Jahre dauren (דּוֹר דּוֹרִים) durch alle Menschenalter. Vor Alters (לְפָנִים) hast du die Erde gegründet, u. s. w. (Also war Gott da vor der Weltschöpfung.) V. 27. Gott ist bey allen Veränderungen der Welt selbst unveränderlich; Er altert nicht mit dem alternden Weltall. — Deine Jahre haben kein Ende, du bist unsterblich, aeternitas a parte post. So sagt auch Paulus von Gott, er sey ὁ μονος ἐχων ἀθανασιαν, 1 Tim. 6, 16, d. i. der im vorzüglichen Sinn Unsterbliche, der kein Ende haben

kann,

ann, nothwendig unſterblich iſt. Vergl. 1 Tim. 1, 17. — Auch gehört hieher Röm. 1, 20., ἀΐδιος αὐτου δυναμις και θειοτης. — 2) Von der Unveränderlichkeit. Hierauf bezieht ſich die Stelle Pſ. 102, 28.: אַתָּה הוּא, αὐτος, ſemper idem. Eben Moſes אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, und der Name יְהוָה, (§. 17.). Ferner Pſ. 90, 4. Auch hier wird deutlich geſagt, daß die Zeit bey Gott keine Veränderung hervorbringe, wie bey den Geſchöpfen: „Wie der Tag verging, der geſtern war, wie eine Wache in der Nacht, ſo ſind in deinen Augen tauſend Jahr!“ (S. die Anmerk. der Ueberſ. der Pſ.) — Hiemit iſt die Stelle Petri, 2 Petr. 3, 8. übereinſtimmend: „Ihr müßt erwägen, daß ein Tag bey Gott wie tauſend Jahe, und tauſend Jahr wie ein Tag iſt!“ d. h. wenn Gott ſeine Verheißung und Drohung auch nicht gleich zu erfüllen ſcheint, ſo können wir doch gewiß ſeyn, daß er es nicht vergeſſen werd, ſie zu erfüllen, (V. 9.). Denn er iſt unveränderlich. Die Länge der Zeit macht keine Veränderung bey ihm, daß er, wie wir, etwas vergäße. Was vor Jahrtauſenden geſchehn iſt, iſt ihm eben ſo neu und gegenwärtig, als was heute geſchieht. (Dies iſt die höchſte praktiſche Anſicht der Sache.) — Andere Stellen handeln von der Unveränderlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe, die daher ἀμεταθετα heißen, Röm. 11, 29., ingleichen το ἀμεταθετον της βουλης αὐτου, Hebr. 6, 17. 18. Mal. 3, 6. Pſ. 33, 10. 11. Hieher kann auch die Stelle Jac. 1, 17. gezogen werden, die eigentlich nicht von der Unveränderlichkeit des Weſens Gottes, ſondern ſeiner Rathſchlüſſe und Geſinnungen handelt. Gott heißt da der Schöpfer und Erhalter der Himmelslichter (πατηρ φωτων), bey denen kein Wechſel (παραλλαγη) ſtatt findet, und nicht der allergeringſte Schatten oder Schein einer Veränderung (τροπης ἀποσκιασμα); d. h. ſeine Gunſt iſt nicht veränderlich, (wie etwa irrſtengunſt), ſondern er iſt immer gleich gnädig gegen uns Menſchen geſinnt. — 3) Von der Selbſtſtändigkeit. Sie liegt implicite und folgerungsweiſe in den Stellen, die von der Ewigkeit handeln, wie Pſ. 90. 102. u. f., ingleichen Apoſtelgeſch. 17, 24. f. [Vergl. Philo de opif. mundi, p. 28. ed. Pf. μηδενος προσδεομενος ἀλλου.] — 4) Von der Unabhängigkeit. Dahin gehört die oben angeführte Stelle aus der Apoſtelgeſchichte. Sie wird noch ſehr faßlich und gemeinverſtändlich vorgetragen Röm. 11, 33. 36., z. B. τις συμβουλος αὐτου ἐγενετο — wer hat Ihm etwas gutes (Wohlthat) erwieſen, das Er ihm erwiedern müßte, (V. 35.). — Jeſ. 40, 13. f. [Vergl. M. not. p. 46.]

Weg der Verneinung, via negationis; bey Dionysius Areopagita θεολογια ἀφαιρετικη. 2) Wir schließen, daß Gott alle die Vollkommenheiten, die wir bey uns und andern Geschöpfen wahrnehmen, im ausnehmenden und vorzüglichen Grade besitzen müsse; also a minori ad maius. Dies thun wir sonderlich bey den moralischen Eigenschaften, z. B. bey der Gerechtigkeit, Güte, auch Weisheit u. s. w. So Ps. 94, 9. Die Scholastiker nennen dies den Weg der Erhebung, via eminentiae. 3) Auch schließen wir so: Weil zur Hervorbringung gewisser Wirkungen gewisse Eigenschaften in der Ursache oder dem Urheber dieser Wirkung erfordert werden, so müssen sie demselben auch wirklich zukommen; z. B. zur Hervorbringung der Welt und Regierung derselben gehört die höchste Macht, Weisheit, Allwissenheit, folglich hat der Urheber derselben diese Eigenschaften. Dies heißt via causalitatis oder causae, weil ab effectu ad causam geschlossen wird. Es könnte auch via positiva im Gegensatz der negativa heißen, weil wir auf diesem Wege positive Ideen und anschauende Erkenntniß von den Eigenschaften Gottes erlangen. — Also unsere ganze Erkenntniß von Gott beruht auf Aehnlichkeiten, die wir vergleichen, oder auf Analogie, und nicht sondern nur das Beschränkte und Unvollkommene davon ab. (Vergl. Num. 1.)

III. Eintheilung der göttlichen Eigenschaften. [M. p. 58. not. extr.] Die verschiedenen Eintheilungen, welche die Philosophen und Theologen von den Eigenschaften Gottes gemacht haben, sind insgesammt nicht ohne Mängel und Unbequemlichkeit; doch eine Art mehr als die andere. Die gewöhnlichsten Eintheilungen sind folgende:

1) In negativa und positiva s. affirmativa. — Negativa sind diejenigen, wodurch wir gewisse Unvollkommenheiten, die wir bey uns antreffen, von Gott entfernen, z. B. Unendlichkeit, Unabhängigkeit, auch selbst Ewigkeit; positiva dagegen solche Vollkommenheiten in Gott, von denen wir etwas analoges bey uns finden, wie Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit. Die negativa erlangen wir via negationis, (Num. II.), und die positiva, via causalitatis und eminentiae. — Diese Verschiedenheit aber hat nicht in der Sache selbst ihren Grund, (denn in Gott ist alles positiv), sondern nur in der Unvollkommenheit unserer Begriffe.

2) In attributa operativa s. transeuntia, ἐνεργητικα, und quiescentia s. immanentia, ἀνενεργητικα. — Operativa sind, die den Begriff der Handlung und Thätigkeit bey sich führen; quiescentia, womit man den Begriff der Ruhe und des Nichthandelns verbindet. Zu den operativis gehört Allmacht, Gerechtigkeit,

igkeit, Güte; zu den quiescentibus, Unermeßlichkeit, Ewigkeit . s. w. Aber diese Eintheilung führt leicht auf irrige Begriffe on Gott, da bey ihm keine Ruhe im eigentlichen Sinne statt ndet. Die quiescentia sind auch größtentheils nur nähere Bestimmungen der operativorum; so ist die Unendlichkeit und Unermeßlichkeit Bestimmung der übrigen Vollkommenheiten Gottes, wie er Allmacht, der Weisheit, Heiligkeit.

3) In physica s. naturalia und moralia. Weil wir n der menschlichen Seele zwey Hauptkräfte, Verstand und Willen, wahrnehmen, so tragen wir dies auf Gott über. Unachtet sein Verstand eine Aehnlichkeit mit dem unsrigen hat, so ist er och von dem Verstande jedes erschaffenen Wesens unendlich verschieden. Diejenigen Eigenschaften nun, die wir uns als verbunen mit dem göttlichen Willen denken, nennen die Theologen moalische; die übrigen, die mit dem Willen in keiner Verbindung hen, sondern die Eigenschaften seines Verstandes und Aeußeungen seiner Macht sind, (oder die zu seiner Kraft und der aft eines Geistes gehören,) nennen sie naturalia s. physica. Der Ausdruck ist freylich unbequem, weil auch die attributa moralia zum Wesen Gottes (natura) gehören, aber der Unterschied selbst ist doch gegründet. Man könnte die Eintheilung auch so stellen: moralische und nicht-moralische. Die attributa naturalia können von uns nicht nachgeahmt werden, wohl aber die moralia; und wenn die Bibel Gottähnlichkeit von uns fordert, so meint sie immer die Nachahmung dieser moralischen Eigenschaften, z. B. Matth. 5, 45. 48. Col. 3, 10. Die moralische Vollkommenheit Gottes ist es auch eigentlich, wodurch wir ihm gleichsam verwandt sind, (Apostelgesch. 17, 28.), und eben dies ist es, was uns zuerst auf den Begriff von Gott führt. (S. §. 14. und 15. II.) Er ist ein freyes, mit dem reinen moralischen Willen versehenes Wesen. — Wir behalten daher diese Eintheilung der Eigenschaften als die brauchbarste bey, (so auch Morus thut, s. p. 45. §. 7.), und handeln 1) von der Geistigkeit Gottes; denn darin sind die meisten physischen und moralischen Eigenschaften gegründet, §. 19. — 2) Ewigkeit und Unveränderlichkeit, §. 20. — 3) Allmacht, §. 21. — 4) Allwissenheit, §. 22. — 5) Allgegenwart, §. 23. — 6) Allweisheit, §. 24. (kann auch, wie andere thun, zum Willen gerechnet werden). — 7) Von der Beschaffenheit und den Vollkommenheiten des göttlichen Willens, Einleitung, §. 25. Von der Freyheit, Unveränderlichkeit und Wirksamkeit des göttlichen Willens, §. 26. Hierzu gehören nun hauptsächlich die zunächst folgenden moralischen Eigenschaften, deren Begriff §. 27. vorläufig bestimmt wird), als: 8) Wahrhaftig-

haftigkeit und 9) Güte, von beiden §. 28. — 10) Heiligkeit, §. 29. — 11) Gerechtigkeit Gottes, §. 30. u. 31. — Aus diesen Eigenschaften des göttlichen Willens kann man nun erst auf die wahre Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse richtig schliessen; daher folgt §. 32. ein Anhang, der die Lehre von den göttlichen Rathschlüssen (de decretis divinis s. praedestinatione) enthält.

§. 19.

Von der Geistigkeit (spiritualitas) Gottes.

[M. §. 7. extr. et not. 4. p. 45.]

I. Unter einem Geist versteht man jedes Wesen, das Verstand und freyen moralischen Willen hat, (natura intelligens et moralis). Die Materie oder das Körperliche ist nur durch Bewegung thätig; der Geist ist es durch Denken und freyes Wollen. Da wir nun bey Gott eben das wahrnehmen, und zwar im höchsten Maaße, was wir bey andern geistigen Wesen, als bey der menschlichen Seele, Verstand und freyen Willen nennen; so behaupten wir von Gott mit Recht, daß er ein Geist sey. Es gehören also alle Eigenschaften Gottes, die in seiner Geistigkeit gegründet sind, entweder zu seinem Verstande oder zu seinem Willen. Da er aber als das vollkommenste Wesen alle diese Eigenschaften im vollkommensten Grade besitzt, so ist er der vollkommenste Geist. Zu den Attributen eines Geistes wird folgendes gerechnet: 1) die Einfachheit (simplicitas, immaterialitas). In einem Geiste ist nichts materielles und körperliches, (denn im Materiellen findet keine Denkkraft und Freyheit statt; und es wird auch die Körperwelt oder Sinnenwelt nach ganz andern Gesetzen regiert, als die moralische oder Geisterwelt; in jener gilt das Gesetz der Nothwendigkeit, in dieser das Gesetz der Freyheit,) und folglich auch nichts zusammengesetztes. Man kann sich also in Gott nichts materielles und körperliches denken. Die griechischen Philosophen nennen Gott: το ἁπλουν και ἀυλον, (expers materiae). Hiermit stimmt die Bibel genau überein. Joh. 4, 24. (πνευμα ὁ θεος). Dahin gehören auch alle die Stellen, wo es heißt, Gott könne nicht abgebildet werden, als Jes. 40, 25. 2 Mos. 20, 4.

Alles, was immateriell ist, das ist auch unsichtbar. Denn durchs Gesicht können nur Gegenstände der Sinnenwelt von uns empfunden werden. Also ist 2) das andere Attribut eines Geistes: Unsichtbarkeit. Daher nennt die Schrift Gott ἀοραατον, Col. 1, 15. Röm. 1, 20. 1 Tim. 1, 17. Zwar heißt es in der Bibel: wir sollen Gott sehen. Aber diese Redensart bedeutet bald Gott erkennen, bald soll damit der Begriff der Vertraulichkeit, des

Wohl-

Johlwollens und der genauen Verbindung, deren Gott uns würdigen will: ausgedrückt werden, als von Mose: er habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen; eben so von der Belohnung und Seligkeit der Frommen im ewigen Leben, sie sollen Gott sehen, z. B. 1 Joh. 3, 2. Der Tropus ist entnommen von orientalischen Herrschern, wiefern es große Gnade war, ihr Angesicht zu sehen und um sie zu seyn. Matth. 5; 8. Hebr. 12, 14. Matth. 18, 10. (von den Engeln). 3) Das dritte Attribut eines Geistes ist Unzerstörbarkeit. Nur das Materielle kann aufgelöst, getrennt, in Theile zerlegt, und eben darum auch, weil es aus trennbaren Theilen zusammengesetzt ist, zerstört werden. Daher gebraucht Paulus ἀφθαρσια und ἀφθαρτος von ihm, 1 Tim. 1, 17. Röm. 1, 23., (ἀφθαρτος θεος im Gegensatz zu φθαρτος ἀνθρωπος).

Hieraus können nun folgende Folgerungen hergeleitet werden: Da in Gott nichts körperliches und materielles ist, so kann er auch nicht abgebildet werden. Durch alle Abbildungen werden grobe und sinnliche Begriffe veranlaßt, die seiner unwürdig sind. Daher verordnete schon Moses, die Israeliten sollten sich keine Abbildungen von Gott machen, 2 Mos. 20, 4. Hiermit stimmen auch die sämtlichen biblischen Schriftsteller genau überein, Jes. 46, 5. Apostelgesch. 17, 29. Röm. 1, 23. u. s. w. Mit dem Bilderdienst steht zwar der Götzendienst an sich in keiner nothwendigen Verbindung, (so wie z. B. die Israeliten in der Wüste ihren Gott, Jehovah, unter dem Bilde des goldenen Kalbes anbeteten, welches eigentlich nicht Götzendienst war); aber die Erfahrung lehrt auch, daß man leicht vom Bilderdienst auf Götzendienst übergeht, auch selbst bey den Israeliten. — Daß übrigens Moses und andere Schriftsteller des alten Testaments in einer oft sehr sinnlichen Sprache von Gott reden, bey allem ihrem Eifer gegen grobe sinnliche Vorstellungen von Gott, das kommt daher, weil ihre Nation noch sehr sinnlich, roh und ungebildet war, und folglich in ihrer Sprache keine Wörter für abstracte Begriffe und geistige Sachen hatte. Es müssen also solche Ausdrücke θεοπρεπως erklärt werden. (S. §. 18.) Wenn sie mit sinnlichen Menschen von den Handlungen und Eigenschaften Gottes reden, so können wir ihnen oft nicht anders verständlich werden, als wenn wir die Ausdrücke von denjenigen Gliedern hernehmen, welche die Menschen bey ihren Verrichtungen gebrauchen, oder woran sich diese und jene Eigenschaft vorzüglich bey ihnen offenbart. Mund Gottes ist daher sein Befehl, Gebot; — Augen und Ohren, seine Kenntniß der Handlungen der Menschen; — Hand, seine Macht; — Herz, Verstand, Gesinnung; — u. s. w.

) Weil Gott ein Geist ist, so ist es thöricht, ihm eine bloß äußerliche und bloß sinnliche Verehrung zu erweisen. Diesen Schluß macht auch Christus, Joh. 4, 21. — 24. Daß die Menschen aber

so

so häufig glauben, daß Gott die äußere Verehrung schon genug kommt unter anderm auch daher, weil sie grobe Begriffe von G haben und sich ihn menschenähnlich denken.

II. Etwas zur Geschichte dieser Lehre. 1) Man irrt sich wenn man glaubt, daß die Israeliten der alten Zeit den völlig rei nen abgezogenen Begriff mit dem Worte Geist verbunden hab den wir jetzt in der Metaphysik damit verbinden. Der war jenes Zeitalter viel zu hoch und transcendental. רוּחַ ist im Hebräis eigentlich und ursprünglich Wind, Odem, (daher auch Rede Leben. (S. §. 9.) Die Kraft des Windes ist stark, und dennoch ist er unsichtbar. Daher wurde fast in allen alten Sprachen große, aber unsichtbare Kraft mit solchen Wörtern benannt, eigentlich vom Winde und Wehen der Luft gebraucht werden, רוּחַ, πνευμα, spiritus. Selbst die unsichtbare Kraft, die unse Körper bewegt und belebt, zeigt sich durch das Wehen d Luft, oder den Odem, und wird davon benannt. Denn sob wir die Luft nicht mehr einathmen, so hören wir auf uns zu b wegen oder zu leben. Daher heißt die unsichtbare Kraft, unserm Körper Bewegung und Leben giebt, auch רוּחַ, vergl. Ps 8, 8.; 12, 7. Der Körper, durch den diese Kraft wirkt, durch ihr Werkzeug, heißt בָּשָׂר, der also von dieser Kraft selbst v verschieden ist. Deswegen stehen sich auch רוּחַ und בָּשָׂר imm entgegen. Alle die unsichtbaren physischen und moralischen Kr die man im Weltall wirken sieht, nennen daher die Hebräer n eben dieser Analogie auch רוּחַ, und folglich nennen sie so auch G selbst, der die größten Kräfte dieser Art hat. Es bedeutet dah רוּחַ, רוּחַ יְהוָה, oft a) das Wesen Gottes überhaupt; b) se unsichtbare Kraft, die sich theils in der Sinnenwelt wirksa zeigt, z. B. Schöpfung der Welt, (1 Mos. 1, 2.), theils auch in d Seele des Menschen auf mancherley Art, als zu seiner sittlich Vervollkommnung; desgleichen bey Begeisterung und Inspiration (S. 2 Sam. 23, 1. 2. u. §. 9.) Aber eben dem Princip, das u bewegt und belebt, legten die alten Hebräer auch mit Recht d Denken und Wollen bey. Denn den Verstand und d Einsichten des Menschen, und auch den Willen, nannten s gleichfalls רוּחַ und πνευμα, und gebrauchten es hernach auch analo von dem Verstande, den Einsichten und dem Willen Gottes, als Js. 40, 13. Weil nun der Körper (בָּשָׂר) sich ohne dieses beseelend Princip nicht bewegen kann, und unfähig zum Wollen und Handeln ist; so nennen sie oft alles Große und Starke in der Sinnenwel und in der moralischen רוּחַ, das Schwache und Ohnmächtige hin gegen בָּשָׂר, Jes. 31, 3. Aus dem allen erhellt, daß die alten He bräer Geist und Körper genugsam unterschieden, obgleich ihre Begriffe von einem Geist mit unserer jetzigen Metaphysik nicht durch aus

s übereinstimmend gewesen seyn mögen. Aber sie wußten doch viel davon, als sie im praktischen Leben brauchten. Des übri-, was zur Spekulation gehört, konnten sie ohne Schaden ent-ren, wie auch noch jetzt der gemeine Mann, den man damit zu schonen hat. Viele unter den Hebräern stellten sich aber frey-auch vor, daß Gott zugleich etwas körperliches habe, un-ähr wie der Mensch. Dies sieht man auch aus den alten Aus-cken in ihrer Sprache. Daher war der Hang der Nation zum Derdienst so stark und unüberwindlich. Eben die Bewandtniß hat mit andern Völkern, die Gott unter menschenähnlicher Gestalt hrten, wovon bey Cicero (N. D. I. 27. f.) eine merkwürdige lle ist. 2) Es hat aber selbst unter den Christen einige gege-, die sich Gott als materiell und körperlich dachten. Dieses Irr-ms hat man die Ebioniten des zweyten Jahrhunderts be-ldigt, ingleichen den Syrer Audäus und einen großen Theil damaligen ägyptischen Mönche. Auch unter den Kirchenvätern en wir einige, die Gott etwas körperliches beylegten, als Ter-lian, (adv. Prax. c. 7. quis negabit, Deum corpus esse, Deus spiritus est?), Melito, u. A. m., wogegen Orige-s u. A. θεον ἀσωματον standhaft vertheidigen. Noch im sieb-ten Jahrhundert hat Hobbes und im achtzehnten Prieſt-(1777) behauptet, Gott habe einen Körper, weil er ohne per mit andern körperlichen Dingen in keiner Verbindung ste-ne. Sie legen ihm daher auch Ausdehnung bey. Diese auptung kommt aus verschiedenen Ursachen her: (1.) Bey einigen es wahre Unwissenheit oder unbehutsamer sinnlicher Ausdruck, noch jetzt bey vielen Ungebildeten. So war es wohl bey den ioniten, bey jenem Audäus und bey verschiedenen Kir-väter. (2.) Bey andern macht nur die Verschiedenheit des rachgebrauchs von dem unsrigen, daß es scheint, als behaupteten Materialität Gottes. So ist es wohl beym Tertullian, bey chem corpus so viel ist, als Substanz, und Individuum zu be-ten scheint. Doch dachte er sich sicher eine Extension bey einem ist. (3.) Bey andern ist es grober Materialismus, da Möglichkeit aller einfachen Substanzen geläugnet wird, als bey bbes, Prieſtley u. A. (4.) Auch giebt es unter den Myſti-n einige, die Gott Ausdehnung, und folglich etwas materielles legen. So vielleicht schon einige von den ägyptischen Mönchen. erhaupt haben sich immer mehrere von den unlautern Myſti-n sehr zum Pantheismus hingeneigt.

§. 20.

Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

[M. §. 6. p. 44. coll. §. 15. p. 53.]

I. Was die Ewigkeit sey und worauf sie sich gr
Das Wort Ewigkeit wird, wie es die Philosophen ausdrü
im uneigentlichen und eigentlichen Sinne genommen.
uneigentlichen oder im gemeinen und populären Sinne ve
man unter Ewigkeit, was zwar einen Anfang der Existenz
was aber ohne Aufhören fortdauert; wie die Engel, die m
lichen Seelen, u. s. w. Dies nennen die Scholastiker aevite
tas, aevum, sempiternitas. Gott aber heißt ewig im eigentli
Sinne, sofern sein Daseyn weder Anfang noch Ende hat.
Dauer ohne Anfang nennen die Scholastiker aeternitatem a p
ante s. a priori, einige auch primitatem Dei, (die vorh
hende), und die ohne Ende nennen sie aeternitatem a parte p
s. a posteriori, (die nachfolgende, welche letztere auch Unsterbli
keit, ἀφθαρσια oder ἀθανασια [M. not. 3.] heißt). Es ist
bey Gott eine nothwendige Unsterblichkeit, eine necessi
vivendi absoluta, er kann nie aufhören zu leben, wie
Geschöpfe; die Unsterblichkeit der erschaffenen Geister ist nicht
soluta s. necessaria. — Diese Eigenschaft muß schon deswe
in Gott behauptet werden, weil es sich nicht denken läßt, daß
Wesen, dessen Daseyn nothwendig ist, jemals nicht gewes
sey, oder künftig nicht seyn werde. Dies wäre ein wi
Widerspruch, und es wäre so viel gesagt, als: das nothwen
Wesen ist nicht nothwendig. So schließen schon Plato im Tim
Proclus im Commentar dazu, Parmenides, Plotin.
Hiebey wird die Frage aufgeworfen: ob der Begriff von der Ew
keit Gottes es mit sich bringe, daß man bey Gott alle Succes
der Zeit ausschließen müsse, daß also bey Gott kein Vergange
Gegenwärtiges und Zukünftiges könne unterschieden werden? Ei
Philosophen und Theologen haben die Succession angenommen,
viele von den Socinianischen und Arminianischen Theologen, z.
Clericus. Es scheint auf den ersten Blick schwer, hier etwas
zusetzen, weil die Sache ganz außer unserer Sphäre liegt, und
wir gar nichts Analoges im ganzen Weltall haben. Wenigstens k
nen wir uns also keinen Begriff davon machen, da wir uns
Existenz einer Sache ohne Raum und Zeit nicht denken kön
Es ist bey allem, was uns umgiebt in der Sinnenwelt und bey
selbst, beständige Succession der Zeit. Wir denken uns daher
immer, (wir mögen uns dagegen sträuben, so viel wir wolle
daß die Weltschöpfung z. B. für Gott nun eine vergangene Sa
sey; so wie sie ihm, ehe die Welt geschaffen war, zukünftig
wes

ſen ſey. Die meiſten aber nehmen in Gott keine Succeſſion der
it an, und bemerken richtig, daß mit dieſer Succeſſion, wie ſie bey
s iſt; mancherley Unvollkommenheit, und ſonderlich Abhängigkeit
d Einſchränkung verbunden iſt; alſo kann ſie bey Gott nicht zuge-
ſen werden. — Aber es iſt beſſer, ſich in dieſe metaphyſiſche Spi-
digkeit nicht einzulaſſen, und die Idee bloß ſo zu faſſen: Bey Gott
det weder Anfang noch Ende des Daſeyns ſtatt; er coexiſtirt
ch durch alle Zeitläufte, ehemals, jetzt und künftig, mit allen von
n geſchaffenen Dingen. Hiemit ſteht nun alſo in der genaueſten
rbindung:

II. Die Unveränderlichkeit (immutabilitas) Gottes.
eil das Daſeyn Gottes nothwendig iſt, ſo läßt es ſich nicht
nken, daß irgend eine zu ſeinem Weſen gehörige Realität zu einer
it da ſeyn, zur andern aber mangeln könne. Jede Veränderlich-
t in Gott müßte auch entweder Verbeſſerung oder Ver-
limmerung ſeines Zuſtandes ſeyn; und keins von beidem kann
Gott gedacht werden. Es können daher auch die durch Schöpfung
r Welt entſtandenen neuen Verhältniſſe Gottes gegen ſeine Ge-
öpfe in ihm ſelbſt keine Veränderung hervorbringen; ſondern er
eibt, bey allen Veränderungen der Dinge außer ihm, immer der-
be. Wir ſind genöthigt, dies anzunehmen, weil aus dem Gegen-
eil Widerſprüche folgen würden; aber einen ganz deutlichen
griff können wir uns wieder nicht davon machen, da wir keine
alogie dafür haben. Es bezieht ſich aber dieſe Unveränderlichkeit
cht bloß auf das göttliche Weſen ſelbſt, ſondern auch auf ſeine
athſchlüſſe und Handlungen. [Vergl. überhaupt M. p. 53. §. 15.
16.] In der letztern Beziehung iſt dieſe Eigenſchaft in der heiligen
chrift am häufigſten erwähnt. Dagegen ſtreiten auch diejenigen
bliſchen Stellen nicht, wo es heißt: Gott gereue etwas,
ſ. w. Dies iſt bloß nach menſchlicher Weiſe geredet, wenn es
ſcheint, daß Gott mit etwas unzufrieden iſt, oder es anders macht,
s wir es erwarteten. Dies ſieht man aus andern Stellen, wo
e Unveränderlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe deutlich behauptet
rd. (S. unten vom Willen Gottes und M. p. 45. n. 5.) —
Dieſe Eigenſchaften Gottes ſchließen alſo zugleich mit in ſich: die
Selbſtſtändigkeit (aleitas), nach welcher Gott den Grund
ines Daſeyns in keinem Weſen außer ſich, ſondern in ſich ſelbſt
at, (er iſt αὐτοουσιος, per ſe exiſtens), und die Unabhän-
igkeit (independentia), da er weder ſeiner Exiſtenz nach, noch
uch in ſeinem Willen und ſeinen Handlungen von irgend einem
Weſen außer ihm beſtimmt und eingeſchränkt werden kann. [M.
. 8. p. 45.]

III. Ueber die bibliſchen Begriffe und Vorſtellungsarten
on dieſen göttlichen Eigenſchaften. Da man in der Kindheit der

Völker den reinen Begriff Ewigkeit, (der für sie zu metaphysisch ist,) nicht findet, so fehlt es auch in ihren Sprachen an Wörtern, ihn auszudrücken. Bey zunehmender Kultur hat man dann entweder ganz neue Wörter dazu erfunden, oder auch verschiedene alte, die sonst etwas anderes bedeuteten, zur Bezeichnung dieses Begriffs gebraucht, welches z. B. mit aeternitas, perennis der Fall ist. Daher fehlt es auch den Hebräern an einem recht bestimmten einzelnen Worte, den Begriff Ewigkeit damit zu bezeichnen. Denn עוֹלָם bedeutet, wie das griechische αἰων und αἰώνιος, jede Dauer, daher jeden Zeitabschnitt, jede sonderlich eine lange Zeitperiode, sie mag vergangen, gegenwärtig oder künftig seyn. Sie müssen folglich zu Umschreibung ihre Zuflucht nehmen, die sie von nichts anderm als der Beziehung auf die Welt herneh[men] können. Daher sagen sie: ehe die Welt war, (aeternitas parte ante), und: wenn die Welt nicht mehr seyn wird (aeternitas a parte post).

Einige einzelne merkwürdige Schriftstellen, (vergl. das Stipendium in den Anmerkungen): 1) Von der Ewigkeit. Dahin gehören die Stellen, wo Gott der Erste und der Letzte heißt, d. i. der eher da war, als die Welt, und auch nach ihrem Ende noch ewig seyn wird. Jes. 44, 6., im Vergl. mit Cap. 41, 4. Eben dieß besagt die Benennung: Α και Ω, ἀρχη και τελος, Offenb. Joh. 1, 8., wie bey den Rabbinen vom א bis zum ת, i. e. ab initio usque ad extremum. — Eine sehr erhabene Beschreibung ist auch die von Moses, Ps. 90, 2. f. Er schildert die Ewigkeit Gottes und die Vergänglichkeit des Menschen, da das bis dahin gewöhnliche Lebensziel von 120 bis 130 Jahren in der Wüste plötzlich abgekürzt wurde, und die Menschen schon im siebzigsten oder achtzigsten Jahre dahin starben. Vor der Berge Entstehen, Umschreibung der Ewigkeit a parte ante, προ καταβολης κοσμου, Joh. 17, 24. — מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם, jenes von der vergangenen, dieses von der künftigen Zeit, wie ἀπ' αἰωνων und εἰς τους αἰωνας im neuen Testamente, Joh. 6, 51. f. — V. 3. Kurz und schnell vorübergehend ist das Leben der Menschen. Aber anders ist es bey Gott. Er, der uns sterblich schuf, ist selbst unsterblich. — Eine andere Stelle ist Ps. 102, 25. — 28. „Deine Jahre dauren (דּוֹר דּוֹרִים) durch alle Menschenalter. Vor Alters (לְפָנִים) hast du die Erde gegründet, u. s. w. (Also war Gott da vor der Weltschöpfung.) V. 27. Gott ist bey allen Veränderungen der Welt selbst unveränderlich; Er altert nicht mit dem alternden Weltall. — Deine Jahre haben kein Ende, du bist unsterblich, aeternitas a parte post. So sagt auch Paulus von Gott, er sey ὁ μονος ἐχων ἀθανασιαν, 1 Tim. 6, 16, d. i. der im vorzüglichen Sinn Unsterbliche, der kein Ende haben

kann,

nn, nothwendig unsterblich ist. Vergl. 1 Tim. 1, 17. — ch gehört hieher Röm. 1, 20., ἀΐδιος αὐτου δυναμις και θειο-. — 2) Von der Unveränderlichkeit. Hierauf bezieht die Stelle Psl. 102, 28.: אַתָּה הוּא, αὐτος, semper idem. Moses אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, und der Name יְהוָה, (§. 17.). Fer: Psl. 90, 4. Auch hier wird deutlich gesagt, daß die Zeit bey tt keine Veränderung hervorbringe, wie bey den Geschöpfen: Wie der Tag verging, der gestern war, wie eine Wache in der cht, so sind in deinen Augen tausend Jahr!" (S. die Anmerk. der Uebers. der Psl.) — Hiemit ist die Stelle Petri, 2 Petr. 3, 8. übereinstimmend: „Ihr müßt erwägen, daß ein Tag bey Gott tausend Jahr, und tausend Jahr wie ein Tag ist!" d. h. wenn tt seine Verheißung und Drohung auch nicht gleich zu erfüllen eint, so können wir doch gewiß seyn, daß er es nicht vergessen d, sie zu erfüllen, (V. 9.). Denn er ist unveränderlich. Länge der Zeit macht keine Veränderung bey ihm, daß er, wie , etwas vergäße. Was vor Jahrtausenden geschehn ist, ist ihm n so neu und gegenwärtig, als was heute geschieht. (Dies ist die te praktische Ansicht der Sache.) — Andere Stellen handeln von Unveränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, die daher ἀμεταμελητα heißen, Röm. 11, 29., ingleichen το ἀμεταθετον της βουλης ου, Hebr. 6, 17. 18. Mal. 3, 6. Psl. 33, 10. 11. Hieher n auch die Stelle Jac. 1, 17. gezogen werden, die eigentlich nicht der Unveränderlichkeit des Wesens Gottes, sondern seiner thschlüsse und Gesinnungen handelt. Gott heißt da der höpfer und Erhalter der Himmelslichter (πατηρ φωτων), bey n kein Wechsel (παραλλαγη) statt findet, und nicht der aller: ringste Schatten oder Schein einer Veränderung (τροπης σκιασμα); d. h. seine Gunst ist nicht veränderlich, (wie etwa rstengunst), sondern er ist immer gleich gnädig gegen uns Men: en gesinnt. — 3) Von der Selbstständigkeit. Sie liegt plicite und folgerungsweise in den Stellen, die von der Ewigkeit ndeln, wie Psl. 90. 102. u. f., ingleichen Apostelgesch. 17, 24. . [Vergl. Philo de opif. mundi, p. 28. ed. Pf. μηδενος προς- μενος ἀλλου.] — 4) Von der Unabhängigkeit. Dahin ge: rt: viel oben angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte. Sie wird ch sehr faßlich und gemeinverständlich vorgetragen Röm. 11, 33. 36., z. B. τις συμβουλος αὐτου ἐγενετο — wer hat Ihm etwas ites (Wohlthat) erwiesen, das Er ihm erwiedern müßte, (V.). — Jes. 40, 13. f. [Vergl. M. not. p. 46.]

§. 21.

§. 21.

Allmacht Gottes. [M. §. 13. p. 50.]

I. Die Allmacht (omnipotentia) ist, in philosophischer Sprache definirt, diejenige Eigenschaft, da Gott alles, was möglich ist, zur Wirklichkeit bringen kann. Sie ist also nichts anderes, als eine Thätigkeit des göttlichen Willens; aber ihr Gegenstand ist nicht das moralische, sondern das physische Gute, daher sie zu den physischen Eigenschaften gerechnet wird. Der Grund dieser Eigenschaft liegt gleichfalls in der höchsten Vollkommenheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Denn da Gott unendlich ist, so kann seine Macht keine Gränzen und Einschränkungen leiden. Es ist aber an sich sehr richtig, wenn man in den philosophischen Schulen sagt: „Gott könne nur alles, was möglich ist“. Dadurch wird Gott nicht eingeschränkt. Denn Unmöglichkeit, im philosophischen Sinne, nennt man das, was einen Widerspruch in sich faßt, was ein Unding ist. Wer nun behaupten wollte, daß Gott dergleichen thun oder hervorbringen könnte, der würde eben damit behaupten, daß Gott widersprechend (contradictorie) handeln konnte, welches die größte Unvollkommenheit wäre, und also dem vollkommensten Wesen nicht statt finden kann. Im Volks- Jugendunterricht muß diese metaphysische Definition nicht gegeben werden. Denn man kann sie nicht deutlich genug machen, da im gemeinen Leben nennt man möglich und unmöglich in einem andern Sinne, als in Schulen der Philosophen. Daher findet der nicht-wissenschaftlich Gebildete allezeit Anstoß dabey, wenn man ihm sagt, Gott könne nur, was möglich sey. Man sage ihm bloß, es sey die Eigenschaft, nach der Gott alles könne, was er wolle, wie die heilige Schrift sagt. Darin liegt allemal, daß er wird nichts wollen, was unmöglich ist.

Man führt hier am besten den Beweis aus der Größe der Werke Gottes, die von seiner unbeschränkten Macht zeugen. (Hiob 1, 20 Hiob 40. und 41.)

Man theilt die Allmacht Gottes in den philosophischen und theologischen Schulen in absolutam, d. i. die unmittelbare wunderthätige Macht, z. B. da er die Welt schuf, und ordinatam (ordentliche, regelmäßige) ein, da Gott sich der von ihm gemachten Ordnung der Natur bedient, um seine Absichten zu erreichen; z. B. die Wärme der Luft bringt er durch seine Macht hervor, aber nicht per potentiam absolutam, sondern ordinatam, indem er die Sonne scheinen läßt. Dies drückt man auch aus: er handelt per causas secundas, durch Mittelursachen, mittelbar.

II. Ueber die biblischen Vorstellungen und Ausdrücke von Gottes Allmacht.

1) Die gewöhnlichsten eigentlich biblischen Ausdrücke von der Macht Gottes sind כֹּחַ und גְּבוּרָה, ἐνεργεια, δυναμις, μονος δυναστης, der Allmächtige. Jerem. 10, 20. Er schuf die Erde durch seine Kraft (כֹּחַ). Der Plural גְּבוּרוֹת wird von den thätigen Erweisen seiner Macht gebraucht, wie δυναμεις, das beides Wunder bedeutet.

2) Es kommen auch in der Bibel viele uneigentliche, anthropomorphische Ausdrücke von der göttlichen Macht vor. Dahin gehört: Hand, starke Hand, rechte Hand Gottes; eben so: Arm, langer Arm (μακροχειρ), im Gegensatz des verkürzten Arms, d. h. der Schwäche, und dergl. (S. 5 Mos. 32, 39. Jes. 59, 1. u. f.) — Zu den uneigentlichen Ausdrücken gehört auch der, wenn es heißt: Gott wirke durch das Sprechen, oder durch sein Wort, durch sein Geheiß; wie in der Schöpfungsgeschichte, 1 Mos. 1, 3. f. Ps. 33, 6. (der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht,) und V. 9. (er spricht, es geschieht; er gebeut, es steht da). Eben so ῥημα θεου Hebr. 11, 3. und daselbst Cap. 1, 3. ῥημα δυναμεως (δυνατον) αὐτου, Machtspruch, sein Geheiß. Dies sind sinnliche Ausdrücke, wodurch die Leichtigkeit und Unfehlbarkeit der Wirkungen Gottes und der Ausführung seines Willens beschrieben werden sollen. Es ist das Bild von einem mächtigen Herrscher hergenommen, dessen bloßem Worte und Befehle alles gehorcht, ohne daß er gleichsam selbst Hand anzulegen braucht. Es kostet ihm nur ein Wort! Anderwärts heißt es mehr eigentlich, durch seinen Willen geschehe es, (denn so wechselt die eilige Schrift mit Weisheit ab!), z. B. Offenbar. Joh. 4, 11. du hast alles geschaffen, και δια το θελημα σου εἰσι; deinem bloßen Willen verdanken sie ihr Daseyn!).

3) Einige der deutlichsten biblischen Stellen, worin Gott eine uneingeschränkte Macht beygelegt wird, sind folgende: Ps. 115, 3. unser Gott ist im Himmel, er schafft, was er will); Röm. 4, 17. καλει τα μη ὀντα, ὡς ὀντα, er entrief sie dem Nichts, d. h. er machte das, was nicht war, zur Wirklichkeit). Auf diesen Beweis der göttlichen Allmacht, (aus der Weltschöpfung,) bezieht sich auch Jer. 32, 17. Gott habe Himmel und Erde geschaffen durch seine Macht und seinen ausgestreckten Arm. — Paulus beschreibt die Unermeßlichkeit der göttlichen Macht Ephes. 3, 20. so, daß er sagt, Gott könne ὑπερ παντα ποιησαι ὑπερεκπερισσου ὡν νοουμεν, unendlich mehr, als wir uns je denken und vorstellen können; und Cap. 1, 19. nennt er sie ὑπερβαλλον μεγεθος δυναμεως αὐτου. — Dahin rechnet man auch die Sentenz: οὐκ ἀδυνατησει παρα θεῳ παν ῥημα, Luc. 1, 37. Es ist populärer Ausdruck in dem Sinne:

selbst

ſelbſt das, was uns ganz unmöglich ſcheint, kann er möglich machen; oder vielmehr: „Gott iſt es nie unmöglich, ſeine Zuſage (ῥημα, דָּבָר) zu erfüllen“. So auch 1 Moſ. 18, 14., woraus dieſe Worte entlehnt ſind.

§. 22.

Allwiſſenheit Gottes. [M. §. 10. p. 46.]

Allwiſſenheit legt man Gott bey, in ſo fern er das vollkommenſte Erkenntniß beſitzt. Daß Gott dieſe Eigenſchaft beſitzen müſſe, iſt auch a priori ſehr leicht einzuſehen. Da er iſt Gott ein Geiſt, ſo kommt ihm Verſtand, und folglich auch Erkenntniß und Wiſſenſchaft zu; iſt er aber der vollkommenſte Geiſt, ſo kommt ihm auch die vollkommenſte Erkenntniß zu, die wir die omniſcientiam nennen. Wir müſſen bey dieſer Eigenſchaft ſehen:

I. Auf den Umfang derſelben, oder auf die Objekte der göttlichen Erkenntniß. Bey der Endlichkeit und Eingeſchränktheit unſers Verſtandes iſt es uns freylich unbegreiflich, wie der göttliche Verſtand die unabſehbare Menge und Mannichfaltigkeit der Dinge umfaſſen und überſchauen könne. Dies ſagt auch die Bibel oft, z. B. Jeſ. 40, 28. (unüberſchaulich iſt, was ſein Verſtand umfaßt); Pſ. 147, 5. (unzählbar iſt, was ſein Verſtand umfaßt) und Paulus Röm. 11, 33. βαθος γνωσεως θεου. Es kommen auch bey den alten griechiſchen Philoſophen ſehr richtige und reine Begriffe von Gottes Allwiſſenheit vor. Thales wurde gefragt, ob nicht einige Handlungen der Menſchen Gott unbekannt blieben? er ſagte: nicht einmal ihre Gedanken. Aehnlich Sokrates bey Xenophon, Plato im Parmenides, u. a. Um aber der Schwäche unſers Verſtandes hiebey einigermaßen zu Hülfe zu kommen, theilt man die Objekte der göttlichen Erkenntniß in verſchiedene Klaſſen ein:

1) Er erkennt ſich ſelbſt ſeinem Weſen nach, er weiß folglich alle ſeine Eigenſchaften; und weil er dieſe weiß und kennt, ſo muß er auch von Ewigkeit her von allen den Dingen, die er geſchaffen hat, Ideen gehabt haben, welche damals nur möglich Dinge waren. Dies nennen die Theologen cognitionem naturalem, (i. e. naturae ſuae). Von dieſer Selbſterkenntniß Gottes redet die Stelle 1 Cor. 2, 11. (niemand weiß die Gedanken eines Menſchen, als der eigne Geiſt des Menſchen, der in ihm iſt: ουτω και τα του θεου ουδεις οιδεν, ει μη το πνευμα του θεου).

2) Die Kenntniß Gottes erſtreckt ſich auch auf alle Dinge außer ihm. Hiezu gehört: a) Kenntniß von allen möglichen Din-

ingen, wenn ſie auch niemals wirklich werden. Dieſe nennt
in ſcientiam ſimplicis intelligentiae, weil ſie bloß
Verſtande Gottes bleibt, ohne daß Thätigkeit ſeines Willens
mit verbunden iſt. Hiemit ſteht in genauer Verbindung die
entia Dei media ſ. conditionata, ſ. ſcientia de futuro
nditionato, (Erkenntniß des Bedingtmöglichen), d. i. die
ntniß von denjenigen Dingen, die unter gewiſſen vorausgeſetzten
glichen Bedingungen, wenn ſie auch niemals wirklich geworden,
ten geſchehn können. So z. B.: Gott ſieht voraus, daß dieſer
ngling, wenn er ein gewiſſes Alter erreicht hätte, unter gewiſſen
ſtänden und in gewiſſen Lagen ein ſehr ſchädlicher Mann gewor-
ſeyn würde. Er läßt ihn aber frühzeitig ſterben, oder bringt
in eine ſolche Lage, daß er den Schaden nicht ſtiften kann.
r durch ihn geſtiftete Schade ward alſo nicht wirklich; aber
tt ſah ihn zum voraus per ſcientiam mediam, und hinderte
alſo, daß der mögliche Schade nicht wirklich wurde. — Dieſe
entia media muß allerdings bey Gott ſtatt finden, da man ſich
ne dieſelbe mehrere ſeiner Eigenſchaften nicht einmal denken kann,
B. die Weisheit, die eben darin beſteht, daß man beurtheilt,
as unter mehrern möglichen Dingen das Beſte ſey, und daß man
ſem Urtheil gemäß wählt. Es kommen von dieſer ſcientia media
ch Beyſpiele in der Bibel vor, z. B. Jerem. 38, 17. — 20.
Sam. 23, 5. — 14. Matth. 11, 21. — 23. Den Ausdruck
edia hat zuerſt Petr. Fonſeca, (ein portugieſiſcher Jeſuit und
iſtoteliker im ſechzehnten Jahrhundert,) erfunden. Hauptſächlich
er wurde er von dem ſpaniſchen Jeſuiten Ludw. Molina,
Fonſeca's Schüler,) im ſechzehnten Jahrhundert, in dem Buche:
e concordia gratiae et liberi arbitrii, in der Theologie eingeführt.
r ſuchte dadurch die wegen der Lehre des Auguſtin von der
rädeſtination entſtandenen Zweifel zu heben. Sonſt finden wir die
ache ſelbſt ſchon bey den Kirchenvätern, z. B. Gregor von Nyſſa,
nd Auguſtin, (de dono perſeverant. c. 9.). b) Die Kennt-
ß Gottes von allen Dingen, die außer ihm wirklich da ſind. Er
nnt alſo das Weſen und die Beſchaffenheit aller Dinge, lebendige,
bloſe; phyſiſche und moraliſche; weiß daher auch die Gedanken und
Begierden des menſchlichen Herzens. Dies nennt man ſcientiam
iberam ſ. viſionis, (anſchauende oder intuitive Erkenntniß).
Der Grund dieſer ſcientia libera liegt ſchon in dem Begriff des
vollkommenſten Weſens. Es läßt ſich auch die Weltſchöpfung und
Regierung aller Dinge, oder die Vorſehung, ohne dieſe Kenntniß gar
nicht denken. Denn wer alles geſchaffen und zuſammen verbunden
hat und erhält, muß nothwendig die deutlichſte Kenntniß von allem
haben. Auch ſeine Gerechtigkeit im Belohnen und Strafen könnte
ohne ſie nicht ſtatt finden. Dieſe Lehre iſt daher eine von denen,
die am meiſten praktiſch ſind, und ſie trägt zu unſerer Beruhigung

unend-

unendlich viel bey, ſoll aber auf der andern Seite auch bey den nicht reines Herzens iſt, eine ihm ſehr heilſame Furcht vor erwecken und ihn zur Sinnesänderung antreiben. Daher w wir in der heiligen Schrift ſo oft darauf verwieſen. heißt es 1 Joh. 3, 20. θεος γινωσκει παντα, und Hebr. 4 παντα γυμνα και τετραχηλισμενα τοις ὀφθαλμοις αὐτου. Di die Schrift auch einzelne Klaſſen der Geſchöpfe, Handlungen u. durch. Er kennt lebloſe und lebende Geſchöpfe, Matth. 6 C. 10, 29.; die Schickſale der Menſchen, Matth. 6, 32.; ihr danken und geheimen Anſchläge, Jerem. 11, 18. — 20. P 11.; ihre Leiden und Thränen, Pſ. 56, 9.; ihre Tugenden Laſter, 1 Petr. 3, 12.; u. ſ. Eine der erhabenſten Beſchreib iſt die Pſ. 139. Aber vermöge der in unſerer Organiſation lieg Denkform von Zeit und Succeſſion der Zeit betrachte Menſchen die Dinge, der Verſchiedenheit der Zeit nach, vergangen (reminiſcentia Dei, anthropopathiſch), gegenwärtig (viſio Dei, das Anſchauen), als zukün (praeſcientia Dei). Gott weiß die beiden erſtern, und das letztere. Das Künftige aber kann man in drey Gatt eintheilen: a) Er weiß die nothwendigen zukünft Dinge (futura neceſſaria), die entweder nach der von ihm e gemachten Ordnung der Natur geſchehen müſſen, oder nach von ihm beſonders gefaßten Rathſchluß. b) Futura condi nata. ſolche künftige Dinge, die nur unter einer gewiſſen Bedi erfolgen können, z. B. daß von einem Menſchen unter d oder jenen Umſtänden ein gewiſſer großer Schade Nutzen geſtiftet werden wird. c) Die futura contin tia (zufällig kommende Dinge), d. i. die von dem freyen Will Menſchen oder anderer vernünftigen Geſchöpfe abhängen, un geſchehen und nicht geſchehen können. Dies nennt man auc ἐξοχην praeſcientia Dei. Dieſe Vorherſehung Go ſchon von einigen alten Philoſophen geläugnet worden. [Ci divinat. II. 7.] Eben dies haben auch verſchiedene Schol nebſt Socinus und ſeinen Nachfolgern, gethan. Nämlich man es würde dadurch die Freyheit des Willens bey Menſchen und moraliſchen Weſen aufgehoben werden. Denn wenn Gott vorherſehe, und ſich in ſeiner Vorherſehung nicht irren kön müſſe alles, ſo wie er es vorhergeſehen habe, eintreffen; folgl es nun nothwendig, und ſtehe nicht mehr in des Menſchen Fr So Cicero an der angef. St. Allein das iſt ein Trugſchluß. weil der Menſch dies oder jenes nach ſeinem freyen Willen wird, ſo ſieht es Gott vorher; nicht aber, weil es Gott v ſieht, muß es von dem Menſchen geſchehen. Wir finden ſelb den Menſchen etwas Analoges. Die Kenntniß des Zukünftigen auch bey uns immer von der genauen Kenntniß des Vergan

id des Gegenwärtigen ab. Weil es uns hier aber an einer hin-
nglichen alles umfassenden Kenntniß fehlt, (wie sie bey Gott ist), so
übt unsere menschliche Vorhersehung nur Vermuthung und
ahrscheinlichkeit, da sie bey Gott gewiß und untrüglich ist. Die
en Handlungen der Geschöpfe geschehn auch nie ganz unwillkühr-
, sondern es ist immer ein Bestimmungsgrund dazu da, den nur
sere Kurzsichtigkeit nicht voraussehen kann, den aber Gott, der
n ganzen Umfang der gegenwärtigen und künftigen Dinge an-
auend erkennt, und der der Urheber der Gesetze ist, wonach wir
ndeln, nothwendig sehen muß. Sonst müßte ja die Weltregierung
n Zufall mit abhängen. Die Sache muß also wahr seyn, wenn
r auch, die wir auf die Vorstellungsformen von Raum und Zeit
geschränkt sind, das Wie nicht begreifen und demonstriren kön-
n. Wir täuschen uns aber hier wirklich mit Worten und durch die
muth unserer Begriffe. Die Ausdrücke Zufall und zufällig
leichtern bloß unserm Verstande gewisse Begriffe, und sind zur faß-
hen Erklärung gewisser Eigenschaften der Dinge erfunden; aber dem
ttlichen Verstande, bey dem keine Succession der Zeit ist, der die
ergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit einem Blicke übersieht,
nn nichts zufällig vorkommen. Denn da alles, was geschieht,
ch gewissen Gesetzen geschieht, so ist auch das Freye und Zufällige
der Welt sicher nicht von der Art, daß es der unendliche Ver-
and nicht eben so zuverlässig in der Reihe künftiger Dinge
it wahrnehmen sollte, als er die nothwendigen oder weniger
fälligen Dinge wahrnimmt. Die Stoiker sagten: die Hand-
ungen der Menschen werden durch Gottes Vorherwissen gewiß,
er nicht nothwendig. [S. Leibnitz Theodicée, unter den
iteln: prévision und science de Dieu. Vergl. auch Eberhard's
eue vermischte Schriften, (Halle, 1788, 8.,) Num. 5.: Ver-
chiedene Aufsätze über die Freyheit des Willens;
allisen's Beytrag, die Lehre von der Allwissenheit Gottes und
ie Lehre von der menschlichen Freyheit in Harmonie zu bringen,
n Schmidt's Bibliothek der theologischen Literatur, B. 8. S. 247.
Gießen, 1805, 8.)] — Die Bibel behauptet daher auch mit Recht in
Gott die scientia futurorum contingentium. Ps. 139,
6. (Schon da, als du den ersten Keim von mir sahst, wußtest du
ie ganze Reihe meiner Lebenstage); und V. 2.: Du kennst meine
Gedanken von ferne, d. i. noch eher, als ich sie dachte. Auch
Jesaias führt es als Beweis der Größe Gottes an, daß er künf-
ige zufällige Dinge, die der menschliche Verstand nicht errathen
önne, wisse, und seinen Propheten sie offenbare, Cap. 41, 26.,
4, 8., sonderlich Cap. 48, 4. — 8.

II. Von der Beschaffenheit, oder Art und Weise
(modus) der göttlichen Erkenntniß. Der menschliche Verstand und

seine

ſeine Erkenntniß ſind ſehr eingeſchränkt und begränzt. Wenn wir
den göttliche[n] Verſtand und deſſen Kräfte uns denken, ſo müſſen
alles Begränzte und Eingeſchränkte, auf Raum und Zeit ſich
hende, was wir bey uns wahrnehmen, davon möglichſt abſond
Wir erhalten alſo meiſt lauter verneinende Begriffe. —
den Unterſchied unſers und des unendlichen Verſtandes einigerm
einzuſehen, bemerke man Folgendes: 1) Unſere Erkenntniß
meiſt von der Empfindung aus, von welcher wir unſere Ideen em
der mittelbar oder unmittelbar haben. Ueber die Empfindung ko
wir nicht hinausgehen. Dies iſt eine Einſchränkung, die
bey Gott nicht ſtatt finden kann. Unſere Seele, in unſerm gegenw
tigen Zuſtande, wirkt und empfindet durch den Körper und d
Sinne. Da Gott nun dergleichen nicht haben kann, ſo kann
auch keine Empfindung haben; ſo wenig, wie er Leidenſch
haben kann. [M. §. 15. not. extr. p. 54.] — 2) Alles, w
wir erkennen, erkennen wir nach und nach. Wir bekommen
Vorſtellungen durch die Empfindung, bewahren ſie im G
dächtniß auf, vergleichen ſie, und urtheilen dann darüber. W
kommen wir nach und nach durch Vernunftſchlüſſe von ei
Wahrheit auf die andere, und müſſen es meiſt dabey bewen
laſſen, daß wir etwas mit Wahrſcheinlichkeit erkennen; üb
vieles aber bleiben wir ganz ungewiß und unbelehrt. A
alles ſind Unvollkommenheiten. Bey Gott findet keine Zurü
erinnerung, keine Einbildungskraft und ſymboliſche E
kenntniß ſtatt, er macht auch keine Vernunftſchlüſſe. Es f
den bey ihm alſo auch keine abſtrakten Ideen ſtatt. Denn ſein
Verſtande ſind alle einzelne Individua immer zugleich gegenwärt
bey ihm iſt überall nur reine Anſchauung, und er bedarf kein Hü
mittel des Gedächtniſſes. Alles Succeſſive in der Erkenntn
müſſen wir von Gott ſchlechthin ausſchließen. Dies nennt m
ſcientiam ſimultaneam; und die Scholaſtiker ſagen, e
erkenne immediate, ſine diſcurſu, uno actu. [S. Käſtner's
Vorleſung, wie die allgemeinen Begriffe im göttlichen Verſtan
ſind; Einige Vorleſungen von Käſtner, Altenburg 1764.]
Wenn man alſo dieſe Unvollkommenheit der menſchlichen Erkenntn
von der göttlichen abſondert, ſo ergiebt ſich, daß ſie folgende Vo
züge vor der menſchlichen haben müſſe: Sie iſt a) ſimultanea,
er erkennt uno actu; b) die wahrſte, ohne Irrthum, Fehler;
c) die deutlichſte (diſtinctiſſima), ohne Dunkelheit und Ver
wirrung; d) die gewiſſeſte (certiſſima), ohne alle Zweifel
und Zweydeutigkeiten. — Da aber wir Menſchen, die wir in der
Sinnenwelt leben, und folglich auf Raum und Zeit eingeſchränkt
ſind, von dieſer Vollkommenheit und Unermeßlichkeit des göttlichen
Verſtandes keine deutlichen und anſchauenden Begriffe haben können;
ſo fehlt es auch in allen unſern Sprachen, (ſonderlich in den alten,

an

eigentlichen Ausdrücken dafür; und wenn man dergleichen
h erfindet, so sind sie doch nicht faßlich. Daher müssen wir
ſig gröbere und sinnliche Ausdrücke gebrauchen, und sie in rei-
er Bedeutung nehmen. So ist es auch in der Bibel. Sie
t von Gott, er erinnere sich an etwas, (זָכַר, ἀναμιμνησκω);
: weder im guten Sinne, er thue jemand wohl, nachdem er
ihm eine Zeit lang übel gehen ließ, (1 Mos. 8, 1.; Apostelg.
, 4.); oder im übeln, z. B. er erinnert sich der Sünden, d. i.
ft sie, (Ps. 25, 7.; 103, 9.). So auch das Vergessen, jeman-
hülflos lassen, oder in Beziehung auf Sünde, sie nicht bestrafen.
n so wird von Gott oft menschlicher Weise gesagt, er habe etwas
Hofft, erwartet, seine Hoffnung aber sey nicht erfüllt wor-
, er habe es anders erwartet; nämlich nach unserer Vorstellung
on. So werden auch von den Sinnen und ihren Werkzeugen,
ch welche wir unsere Erkenntniß bekommen, die Ausdrücke her-
ommen und auf Gott übergetragen, als: רָאָה, שָׁמַע, ἰδειν,
ακουειν, die mit יָדַע, γινωσκειν, und חָקַר, ἐρευνᾶν, u. s. w.,
chbedeutend sind.

§. 23.

Allgegenwart Gottes. [M. §. 14. p. 51. f.]

I. Die Allgegenwart (omnipraesentia) ist das Ver-
gen Gottes, allenthalben zu wirken. Diejenigen Theologen
einen den Begriff am richtigsten zu fassen, die behaupten, daß
Allgegenwart Gottes von seiner Allmacht und Allwis-
heit, wenn man sich nämlich beide Eigenschaften als zusam-
n verbunden gedenke, nicht unterschieden werden könne. So
h Morus. Wir schließen richtig so: Gott, der alles erkennt
d weiß, (§. 22.), dessen Kraft durch nichts eingeschränkt wird,
d der alles kann, was er will, (§. 21.), muß auch allen Dingen
enwärtig seyn, ohne durch Zeit oder Ort davon getrennt zu
n. — Man muß sich aber dabey sorgfältig hüten, daß man
von der Allgegenwart Gottes keine groben und körperlichen Be-
ffe macht; daß man also nicht das, was nur von der Gegen-
rt eines Körpers gesagt werden kann, auf Gott überträgt.
ese Vorsicht ist hier desto nöthiger, da wir geneigt sind, die
griffe von Zeit und Raum, die nur in der Sinnenwelt brauch-
sind, auch auf die Geisterwelt überzutragen; wo denn alle
olüsse, die daraus hergeleitet werden, falsch und widersinnig,
Gottes, des reinsten Geistes, unwürdig sind. (S. §. 20. 1.)
kommt hier auf folgende Punkte an: 1) Da Gott ein Geist
so kann man ihm keine Ausdehnung beylegen; man sagt
er ganz falsch, er sey in dem unendlichen Raume, oder gar
einige, z. B. Philo, die Cabbalisten und mehrere Neuere, er

sey

ſey der unendliche Raum ſelbſt. (Die Rabbinen nennen
מקום, ſpatium univerſale.) Denn hievon läßt ſich das
rielle und Beſchränkte nie ſcheiden. Der Raum iſt Den
in die wir alles, was zur Sinnenwelt gehört, wie in ein
werk, einreihen müſſen. Aber was zum Geiſterreich und zu
raliſchen Welt gehört, das kann nie in dies Fachwerk ko
Auch viele von den alten Philoſophen, die ſich Gott ma
dachten, oder gar Gott und die Welt als ein Ganzes an
reden vieles von der Allgegenwart und Allenthalbenheit
So einige Griechen: θεος τοπος των ὁλων. Aber dies iſt
der reine Begriff davon. Manche unſerer ältern Theologen d
ſich auch ſo aus: die Allgegenwart Gottes ſey ſubſtantiali
ſey ſeiner Subſtanz nach allenthalben gegenwärtig; als
u. a. Sie nennen dies ἀδιαστασια ſubſtantiae divinae, u
lateiniſchen indiſtantia oder adeſſentia. Ja ſie reden auc
einer approximatio ſubſtantiae divinae. Allein dabey lä
nichts beſtimmtes denken, und der Ausdruck giebt nur zu
Begriffen Anlaß. 2) Man ſagt von einem Geiſte, er ſe
gegenwärtig, zeige ſeine Gegenwart bey uns, wenn
uns denkt, und ſo auf uns wirkt. Dazu iſt aber nic
räumliche Gegenwart erforderlich, oder die Annäherung der
ſtanz des Geiſtes. Einem abweſenden Freunde ſind wir
dem Geiſte nach gegenwärtig, wenn wir an ihn denken u
denkend auf ihn wirken. So ſagt Paulus 1 Cor. 5, 3. απε
σωματι, παρων δε τω πνευματι. (Vergl. V. 4.) Wir ſehen
daß der menſchliche Geiſt wirkt, und anders wirkt als die
die zur Sinnenwelt gehören, z. B. unſer Körper, allein vo
Art und Weiſe der Wirkung ſelbſt verſtehn wir nichts; —
könnten wir es bey Gott ergründen? Indeſſen können wir
dem, was wir bey den Wirkungen unſers Geiſtes finden, auf
ſchließen. Nur die Unvollkommenheit und Eingeſchränktheit, w
bey uns ſtatt findet und die Wirkungen unſers Geiſtes he
müſſen wir von Gott entfernen. Er weiß und überſieht alle
findet auch bey ihm keine Entfernung, in Abſicht des Orts
der Zeit, von den Dingen außer ihm ſtatt, wie bey uns,
wir mit unſerm Körper an die Sinnenwelt gefeſſelt ſind, wo
eben die Wirkungskraft unſers Geiſtes beſchränkt wird.
Kraft iſt unendlich; unſers Geiſtes Kraft eingeſchränkt; ſein
oder vielmehr Er, als der vollkommenſte Geiſt, erkennt alſo
und kann in alles wirken, d. h. er iſt allen Dingen, die
ihm da ſind, gegenwärtig. Hiebey müſſen wir billig ſtehen bl
ſonſt gerathen wir auf unfruchtbare Spitzfündigkeiten. M
ſagt Morus n. 4.: „Deus rebus praeſens eſt Deus in
ägens.“

II. Mit diesen Begriffen stimmen auch die Vorstellungen der Schrift von der Allgegenwart genau überein. Was die heilige Schrift von der Allgegenwart Gottes sagt, das sagt sie in praktischer Beziehung, uns anzuleiten zur innigen Ehrerbietung, Vertrauen und Vorsicht im Denken und Handeln. Und dazu bedürfen wir keiner Spitzfündigkeiten. Ps. 139, 7. — 10. wird die Erkenntniß Gottes von allen Dingen (V. 7. wohin soll ich gehen vor deinem Blick) und die Kraft Gottes (V. 10. deine Hand würde mich ergreifen, deine Rechte mich halten) mit der Gegenwart Gottes genau und unzertrennlich verbunden, (V. 8. stieg ich gen Himmel, so bist du da; auch in der Unterwelt bist du!), — Jerem. 23. 23. 24. werden eben so Allgegenwart und Allwissenheit verbunden: „Bin ich nicht ein Gott, der nahe ist, und keinem fern?“ (d. i. ich bin überall gegenwärtig); und nun V. 24. „Glaubst du, daß sich jemand so geheim verbergen könne, daß ich ihn nicht sehe?“ Andere Stellen bey Morus in der Anmerk. — Es kommen aber auch einige uneigentliche Ausdrücke der populären Sprache in der heiligen Schrift vor, die, wenn sie nicht richtig verstanden werden, dem wahren Begriff von der Allgegenwart Gottes entgegen zu seyn scheinen. Dahin gehört 1) der Ausdruck: Gotterfülle (מלא) Himmel und Erde, d. i. das Weltall; V. Jerem. 23, 24. Hierin liegt aber nicht der Begriff der Ausdehnung, (wie einige Rabbinen, auch einige Scholastiker es nehmen, die von extenſione ſpirituali sprechen), sondern der Ausdruck wird vielmehr im Gegensatz gegen diejenigen gebraucht, die behaupteten, daß der höchste Gott im Himmel wohne, aber sich in den Angelegenheiten der Erde ganz entfernt sey, und sich darum nicht bekümmere. Diese Meinung war damals im Orient sehr herrschend unter den Heiden. 2) Da unſere körperliche Gegenwart immer an einen gewissen Ort gebunden ist, und wir nicht an mehrern Orten zugleich gegenwärtig seyn können, so wird es uns ungemein schwer, uns die Sache bey Gott anders vorzustellen. Weil die Denkform des Raumes in uns ist, so sind wir auch genöthigt, die Ausdrücke davon herzunehmen, wir müssen aber immer bedenken, daß es nur bildliche und sinnliche Ausdrücke sind. Die Menschen denken sich daher gewöhnlich Gott wenigſtens an einem Orte mehr gegenwärtig, als an dem andern. Sie denken sich Gott ganz körperlich und menschenähnlich, (§. 19.). Sie können sich nicht vorstellen, daß die Gottheit aus einer größern Entfernung auf die Natur wirken solle; sondern wo sie wirke, da sey sie gleichsam körperlich, obwohl unsichtbar gegenwärtig. Wir geben ihm daher auch eine Wohnung, wo er wenigstens vorzüglich gegenwärtig sey, und diese ist doppelt: a) Im Himmel. Hier sehen wir die furchtbaren Beweise seiner Macht und Größe, wo sein Donner in den Wolken rollt. Von daher kommen

die

die sichtbarsten Proben seines Wohlwollens, Sonnenschein, F
barkeit, u. s. w. Also heißt der Himmel Pallast, Th
Tempel Gottes; und die Erde, seine Fußbank. Daher
tete man Gesicht und Hände himmelwärts beym Gebet, l
Altäre und Tempel auf Bergen und Höhen. Dies, auf r
Begriffe zurückgeführt, (wozu die heilige Schrift beständig
Anleitung giebt,) und mehr eigentlich ausgedrückt, heißt: Go
erhaben über alles. Anderswo heißt es: er wohne in
Höhe. [S. Stellen der heiligen Schrift bey M. p. 52. n
b) Auf der Erde ist er besonders gegenwärtig bey seinen
ehrern, und in seinem Tempel, der daher auch seine
nung hieß. Hier, wo die Gottheit nahe war, glaubte ma
das Gebet erhörlicher, richtete auch Gesicht und Hände d
wenn man auswärts war. So dachten sich die Israeliten Go
einem Throne über der Gesetzlade sitzend, und auf die Lade
Füße stellend. Diese sinnliche menschliche Sprache findet
überall in der Bibel, vornehmlich im alten Testamente, und m
Israeliten nahmen es gewiß eigentlich. Aber die Propheten
bey jeder Gelegenheit zu erkennen, daß man sich über die
sinnlichen Vorstellungen dieser Art erheben, den wahren
dieser Bilder auffassen, und mit den sinnlichen Ausdrücken ü
würdige und Gott anständige Begriffe verbinden müsse. So
auch Salomo bey Weihung des Tempels, 1 Kön. 8, 27. „A
du, daß Gott auf Erden wohne? Er, den der höchste Himmel
faßt, wie sollte dieser Tempel ihn fassen, den ich bauete?“ Eb
Jes. 66, 1., und Paulus, Apostelgesch. 17, 24. (οὐκ ἐν χειροποι
τοις ναοις κατοικει). Selbst im Homer findet man schon Sp
würdiger Begriffe von der Gegenwart der Gottheit, z. B. Il. X
515., wo Glaukus zum Apoll betet: „Du seyst in Lycien
Troja zugegen, so kannst du von jedem Ort her die Klage de
denden hören.“ Die falsche Vorstellung vieler Juden, daß
nur im Tempel zu Jerusalem recht verehrt werden könne, die
stus Joh. 4, 20. — 24. widerlegt, gründete sich theils
falsche sinnliche Begriffe von der Gegenwart Gottes, theils au
richtige Vorstellungen von der Güte und Liebe Gottes, auf w
bloß sie Anspruch zu haben glaubten. 3) Die Redensarten
Ausdrücke der Bibel, die eine Entfernung oder Annäher
Gottes zu den Menschen bezeichnen, sind bildliche Ausdrücke de
pulären Sprache. Wenn gesagt werden soll, Gott habe etwa
nau gewußt, so heißt es: er kam hin und besah es in der
(wie wir Menschen). Auch bedeutet das Nahesenn, die Anne
rung oder das Wohnen Gottes, das sich aufhalten bey jem
seinen Schutz, Beystand, Proben seiner Liebe, seines beso
Wohlwollens, als Ps. 91, 15. Matth. 28, 20. Joh. 14, 23.
Erhörung des Gebets Matth. 18, 20. Hingegen die Entferni

s Fernseyn, Verlassen bedeutet die Entziehung oder Verzung des Beystandes und Schutzes, Hülfloslassung u. s. w. (Vergl. 22. zu Ende und M. not. 4. p. 52.)

§. 24.

Weisheit Gottes. [M. §. 10. p. 46.]

I. Auch diese Eigenschaft steht mit der Allwissenheit ttes in der genauesten Verbindung, und kann aus derselben geleitet werden. Denn zur Allwissenheit Gottes gehört auch s, daß er die deutlichste Vorstellung von dem Zusammenhange r Dinge hat, also auch die deutlichste Vorstellung von dem sammenhange der Mittel und Zwecke. Die Einsicht in die Zusammenhang der Mittel und Zwecke nennt man nun eben isheit, und bey Gott Allweisheit, weil er die allervollmenste Einsicht dieser Art besitzt. Daher nennt ihn Paulus im. 1, 17. μονος σοφος, den Allweisen, sapientissimus, h Br. Judä, V. 25. Es gehört also zweyerley zur göttlichen isheit: 1) Gott hat die besten Absichten oder Endzwecke mes, consilia). Man wirft die Frage hier auf: welchen Endeck Gott bey der Schöpfung und Erhaltung der Welt habe? Die rn Theologen geben häufig die Antwort: seine Ehre und Majeät wäre der letzte Zweck, und führen die biblischen Stellen an, es heißt: er habe zu seiner Ehre, (d. i. damit seine Majestät annt werde,) etwas gethan oder hervorgebracht. Es ist dies r richtig in Beziehung auf die Menschen und andere vernftige Wesen gesagt, die seine Ehre erkennen sollen; aber als niger allgemeiner Zweck kann die Ehre, für sich betrachtet, ht angesehen werden. Denn Gott selbst kann an Ehre, die n andere beylegen, nichts gelegen seyn, er kann auch keinen wachs derselben bekommen. Daher sagen andere: Gott habe Menschen und ihre Wohlfahrt zur Absicht gehabt bey der eltschöpfung. Dies kann einen richtigen Sinn haben, wenn es r nicht dahin gedeutet wird, Gott habe alles lediglich um Menschen willen geschaffen. Dies hieße von den Menschen r stolz, und von Gott sehr klein urtheilen, als wenn er sich e Einen Zweck zu erreichen vorgesetzt, und alles bloß um des enschen willen, der nur einen so kleinen Theil des unermeßlichen eltalls ausmacht, hervorgebracht habe. — Man faßt es also Allgemeinen richtiger so: Gott hatte die Absicht, jedem seiner schöpfe denjenigen Grad von Vollkommenheit beyzulegen, dessen selbe fähig und empfänglich ist, und dazu gebraucht er die schicklich- Mittel; und eben hieraus erkennen wir die Güte, Macht und isheit Gottes. Dies heißt in der heiligen Schrift: er schuf

alles zu ſeiner Ehre, d. i. man ſoll aus den Geſchöpfe Schöpfers Majeſtät und herrliche Eigenſchaften erkennen l Dies zu erkennen ſind aber nur moraliſche Geſchöpfe fähig, zu wir gehören. Pſ. 19. und anderwärts. (Vergl. §. 18. Ru Anm.) 2) Er wählt aber auch zur Erreichung dieſer beſten Z jederzeit die beſten Mittel (media, inſtrumenta). Er ſie nicht nur, (vermöge ſeiner Allwiſſenheit), ſondern er auch das Vermögen, ſie anzuwenden und zu gebrauchen, (ve ſeiner Allmacht). Gott wird ſich alſo, weil er allwiſſend folglich untrüglich iſt, in der Wahl der Mittel nie irren kö mithin nie unzweckmäßige, vergebliche und ſchädliche Mittel len. Eben ſo wenig wird er je überflüſſige Mittel anwe ſondern gerade ſo viel, als zur Erreichung ſeines Zwecks hinre und zwar auf dem kürzeſten Wege, (denn das Gegentheil t Mangel in der Kenntniß vorausſetzen). Dies drückt man ſo Gott handle nach dem Geſetz der Sparſamkeit (ex lege ſimoniae), Deum ire via breviſſima, nach dem Axiom: fieri poteſt per pauca, non debet fieri per plura. Wir auch aus unzähligen Beobachtungen, daß Gott in der Körpe ſo wie in der moraliſchen, immer nach dieſem Grundſatz ha Aber da wir den Zuſammenhang der Dinge nicht überſehe können und dürfen wir in einzelnen gegebenen Fällen uns anmaßen, zu beurtheilen, welches der kürzeſte Weg ſey, und w die beſten Mittel zur Erreichung der göttlichen Abſichten ſeyen. ſcheint uns etwas abſichtslos, zweckwidrig oder überflüſſig. Satz des Paulus (1 Cor. 1, 25.): daß die Werke und Thaten tes, die uns Menſchen thöricht und unweiſe vorkommen, alle ſchenweisheit weit übertreffen, bewährt ſich in der phyſiſchen moraliſchen Welt. [S. Reimarus Abhandlungen über die H heiten der natürlichen Religion, S. 206. (vierte Ausgabe); und cobi's Betrachtungen über die weiſen Abſichten Gottes, Han 1765 u. ff. 4 Thle. 8.] Die Wiſſenſchaft, in welcher die Abſ und Endzwecke Gottes bey der Schöpfung und Regierung der unterſucht werden, heißt Teleologie. (S. hierüber §. 15., §. 68. zu Ende.)

II. Da dieſe Lehre von der Weisheit Gottes ſo ung praktiſch iſt, und unſer Herz theils zu frommen, dankbare ehrfurchtsvollen Geſinnungen gegen Gott erweckt, theils a Leiden und Bekümmerniſſen eine nie verſiegende Quelle des T und der Beruhigung iſt; ſo fordern uns die bibliſchen Schrif ſehr zur Betrachtung der Weisheit Gottes auf. Man kann die S ſtellen davon unter zwey Klaſſen bringen: 1) Von der Erke der Weisheit Gottes aus der Schöpfung und Regierung der phy Welt. Dahin gehört Pſ. 104. ganz, vergl. V. 24. Sprü

. f. Jes. 40, 13. f. Auch die Stelle Sprichw. 8, 22. — 30., die Weisheit Gottes personificirt wird. Salomo führt hier alles, was von derselben gesagt werden kann, um sie zu empfehlen, zeigt, daß es diejenige Vollkommenheit sey, wodurch sich Gott vorzüglich verherrliche, bey dem Bau und der Regierung der lt. Er setzt im Vorhergehenden und Folgenden die Thorheit Einsichtslosigkeit entgegen. 2) Von der Offenbarung Weisheit Gottes in den mannichfaltigen Anstalten für die moraliche Welt, besonders denjenigen, die er zur moralischen Vervollkommnung und Besserung des Menschengeschlechts gemacht hat. nn sittliche Vervollkommnung und die damit in gleichem Verhältstehende Glückseligkeit sind die höhere Bestimmung des Menschen aller moralischen Geschöpfe. Auf diese großen Anstalten machen sonderlich die Schriftsteller des neuen Testaments aufmerksam. istus sagt Matth. 11, 19. ἡ σοφια (θεου) ἐδικαιωθη ἀπο των ων αὐτης, d. i. die weisen Anstalten Gottes, (die sich bey Seng und Ausrüstung der Lehrer und Bekanntmachung ihrer Lehren nbart,) werden von ihren Verehrern als gut und heilsam anernt. Eben dies wendet Paulus auf die christliche Lehre an, welcher man damals so viel auszusetzen fand, besonders 1 Cor. und 2. Gerade in den Lehren und Maximen, die den Juden Heiden am anstößigsten schienen, lag der größte Beweis der tlichen Weisheit. Derjenige Theil der göttlichen geoffenbarten re, der die Heilsordnung genannt wird, wird von Paulus t vorzugsweise σοφια genannt, 1 Cor. 1, 21. f. vergl. mit m. 11, 33., obgleich den Menschen vieles darin thöricht vorme. [M. not. 7. p. 47.] Aber der Sinn für das Moralische für die weisen Anstalten Gottes zur sittlichen Vervollkommnung Wiederherstellung der Menschen ist gleichsam der Maaßstab, nach man beurtheilen kann, wie weit die Menschen in Erfüllung er Bestimmung gekommen sind. Wer dafür keinen Sinn hat, n Interesse, der ist noch sehr weit davon entfernt. Daher sagt Bibel auch von den reinsten und vollkommensten sittlichen Geöpfen Gottes, den Engeln, daß sie die Weisheit Gottes in den stalten zur sittlichen Vervollkommnung der Menschen durch Chrim bewunderten, mit Freude dabey verweilten und begierig dach forschten, Ephes. 3, 10. 1 Petri 1, 12. So Paulus auch Coloss. 2, 3., es liege darin ein unergründlicher Schatz der göttchen Weisheit verborgen.

Anm. Das hebräische Wort חָכְמָה, und die griechischen Wörter σοφος und σοφια bedeuten ursprünglich Geschicklichkeit, Kunst, und werden sonderlich von Künstlern gebraucht. Vergl. 2 Mos. 31, 3. Hom. Il. XV, 412. Nachher bedeutet es jede Geschicklichkeit und Gelehrsamkeit, und חֲכָמִים docti, Pred. 1, 18. Jes. 19, 11. 1 Esr. 1, 20. (που σοφος; που γραμματευς;). Die allgemeinere Bedeutung ist dann erst nach und nach in den alten Sprachen aus jener entstanden.

§. 25.

Die Lehre von der Beſchaffenheit und den Vollk menheiten des göttlichen Willens. Einleitung da [M. §. 11. p. 47. und §. 13. not. p. 51.]

I. Was man unter dem Willen Gottes verſtehe? nehmen auch hier wieder unſere Begriffe und Ausdrücke von her, was wir bey dem menſchlichen Geiſte beobachten, denken dann alles Unvollkommene weg. Dies iſt die Grundlag ſerer Erkenntniß. (S. §. 18. zu Ende.) Der menſchlichen legen wir eine doppelte Kraft bey, oder vielmehr eine doppelte dification und Aeußerung ihrer Kraft, das Denken und Wollen, oder Verſtand und Willen, und das, was d analog in Gott iſt, nennen wir eben ſo. Bisher iſt nun von Verſtande Gottes gehandelt, und von den Eigenſchaften tes, bey welchen ſich derſelbe hauptſächlich offenbart. Nun alſ dem Willen und den dazu gehörigen Eigenſchaften. Der Will Menſchen iſt vom Verſtande abhängig. Wir ſagen von der m lichen Seele, daß ſie wolle oder einen Willen habe, ſofe Neigung empfindet für das, was ſie als zweckmäßig erkennt; gegen eine Abneigung gegen das, was ihr als zweckwidrig kömmt. Eben ſo auch bey Gott. Man erkennt den Willen Menſchen und Gottes aus den Wirkungen und Aeußerungen d ben, oder aus den Handlungen. Die Wörter, welche die Bibel dem Willen Gottes gebraucht, ſind: חָפֵץ und das Subſt חֵפֶץ, eben ſo רָצָה und das Subſt. רָצוֹן; die LXX überſetz durch θελω, βουλομαι, θελημα, βουλη, und das רָצָה hauptſä durch εὐδοκειν und εὐδοκια. Letzteres wird auch oft von Willkühr, oder vielmehr Freyheit des göttlichen Will gebraucht, (רְצוֹן יִתְרוֹן). In dieſen Bedeutungen nehmen daher die griechiſchen Juden und die Schriftſteller des neuen Teſta dieſe Wörter; vergl. Epheſ. 1, 11. Pſ. 115, 3. — Sehr oft den dieſe Wörter außerdem von den Sachen ſelbſt gebraucht Gott bekannt macht, als ſeinem Willen, oder die er durch G gebietet, als Luc. 11, 2. γενηθητω το θελημα σου, Epheſ. 5, Röm. 12, 2., und βουλη θεου ſind Gottes Rathſchlüſſe, oder Plan zum Beſten der Menſchen, (חֵפֶץ יְהוָה, Jeſ. 53, 10.); daß vorzugsweiſe von den wohlthätigen Anſtalten zur ſittlichen Be kommung und Beſſerung durch Chriſtum gebraucht wird. ſtelzeſch. 20, 27. vergl. mit V. 20. Noch eine Bedeutung merken, die mit jener zuſammenhängt. Wenn die verba vo und eligendi mit בְּ conſtruirt werden, oder im Griechiſchen mit oder εἰς, (z. B. חָפֵץ mit בְּ, oder בָּחַר, εὐδοκειν ἐν τινι), ſo bedeute jemanden geneigt ſeyn, ihn lieben, ihm Wohlwollen bezeigen, ung

e bene cupere, velle, wohl wollen; auch etwas gern
un; kurz, was φιλειν heißt. Marc. 12, 38. θελειν ſteht in der
rällelſtelle Luc. 20, 46. φιλειν. Auch θελειν mit dem Accuſ.
St lieben, Wohlgefallen haben, Matth. 27, 43. Daher be-
ten nun die Wörter θελημα, βουλη, εὐδοκια oft den gnä-
gen Willen Gottes, ſein Wohlwollen, die Beweiſe ſeiner
Friedenheit, die er jemanden giebt.

II. Ueber die verſchiedenen Eintheilungen des Willens
ttes und der göttlichen Rathſchlüſſe (decreta). Man ſagt
Gott, er beſchließe etwas, oder faſſe einen Rathſchluß, wenn er
, daß etwas außer ihm ſeyn oder geſchehen ſoll. [M. p. 51. not.]
vielerley und verſchieden die Objekte ſind, auf welche ſich die
enntniß des göttlichen Verſtandes erſtreckt, eben ſo vielerley ſind
die Objekte ſeines Willens. Man vergleiche alſo das oben Ge-
te von den Objekten der göttlichen Erkenntniß oder der Allwiſſen-
, §. 22. Num. I. Denn Gott wählt und will wie jeder andere
nünftige Geiſt nur das, was ſein Verſtand für gut erkennt. Es
gt alſo auch bey ihm ſein Wille allemal von ſeiner Erkenntniß und
ſicht ab, und die allgemeinen Gegenſtände ſeines Wollens oder
chtwollens ſind alle Dinge, die ſein Verſtand als zweckgemäß
zweckwidrig erkennt. Da nun ſeine Erkenntniß immer die rich-
te und beſte iſt, ſo muß auch ſein Wille immer der beſte ſeyn. —
s das Verhältniß des Willens Gottes gegen die Menſchen
ifft, ſo ſagt die Bibel a) in ſehr vielen Stellen, daß er die Wohl-
rt aller Menſchen wolle. Aber es giebt auch b) Stellen, worin
Gegentheil behauptet zu werden ſcheint, daß er die Wohlfahrt
ger Menſchen nicht wolle, ſondern ihr Unglück, ihre Verdamm-
. Nämlich nach der populären Denk- und Sprechart, beſonders
der alten Welt, wird oft alles, was geſchieht, als unmittelbare
irkung Gottes dargeſtellt und ſeinem ausdrücklich be-
ließenden Willen zugeſchrieben, was wir in der philoſophi-
en Sprache der Zulaſſung Gottes oder dem bloß auf entfern-
Art concurrirenden Willen Gottes beylegen. So auch bey
mer und andern alten Schriftſtellern. Wir finden da einzelne
ellen, welche die erhabenſten und anſtändigſten Begriffe von der
ttheit verrathen; und an andern Orten wird der Gottheit wieder
Wollen und Vollbringen ſolcher Handlungen beygemeſſen, die
nach jenen Begriffen nicht anſtändig ſind. Viele Gelehrte aber,
ſich in dieſe Vorſtellungs- und Sprechart nicht zu finden wuß-
, nahmen auch in der heiligen Schrift die letztere Gattung von
ellen für ſich allein, ohne ſie mit jenen zu vergleichen und zu ver-
den, und verſtanden ſie daher nicht im Sinne und Geiſte jener
hriftſteller. Daher entſtanden ſeit dem fünften Jahrhundert die
tigen Streitigkeiten über die Prädeſtination, die in der römi-
ſchen

ſchen Kirche bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein fortge
haben, und die auch zwiſchen der lutheriſchen und reformirten
beſonders im ſiebzehnten Jahrhundert, mit großem Eifer von
Theilen geführt ſind. Um nun den anſcheinenden Widerſpr
jenen bibliſchen Stellen zu heben, und ſich in den Streitig
leichter helfen zu können, hat man verſchiedene Diſtinctione
Eintheilungen des göttlichen Willens erfunden, wodurch die
faßlicher gemacht wird. Folgende Eintheilungen ſind die üblich

1) In antecedentem und conſequentem. V
tas antecedens heißt auch prima ſ. primitiva, und
ſequens auch ſecunda ſ. finalis ſ. decretoria. Die
terſcheidung iſt ſehr alt. Wir finden ſie nicht nur ſchon bey Jo
von Damaskus im achten Jahrhundert, (ſeit deſſen Zeiten ſ
von den Scholaſtikern ſtets beybehalten iſt), ſondern ſch
Chryſoſtomus im vierten Jahrhundert, (homil. 1. in E
daſelbſt: *θελημα προτερον και δευτερον, προηγουμενον και
γον*), und Chryſoſtomus hat ſie wieder von Plato. [
ler's Dogm. 293.] Dieſe ganze Unterſcheidung iſt von etwa
logem in der menſchlichen Seele hergenommen. Wir haben
Grundtriebe. In ſo fern wir uns nun dieſe als auf
beſtimmten Gegenſtand gerichtet denken, ſind ſie voluntas
cedens animi humani; ſobald ſie aber auf beſtimmte Obj
richtet ſind, voluntas conſequens, z. B. Liebe und Abſc
lange ſie auf keinen beſtimmten Gegenſtand gerichtet ſind,
ſie zum erſten; ſobald jenes aber der Fall wird, zum andern
denkt man ſich es nun auch in Gott. Nach ſeiner voluntas
cedens will er das Wohl und die Vollkommenheit aller ſein
ſchöpfe. Die voluntas conſequens beſteht nun aber in der
hung dieſes ſeines allgemeinen Willens auf einzelne Objekte.
Gott alſo jedem einzelnen Geſchöpfe ſo viel Gutes erweiſet, als
fähig und empfänglich iſt, ſo heißt dies, er handelt n
nem nachfolgenden oder beſchließenden Willen.
voluntas conſequens zeigt ſich alſo hauptſächlich in den
ſchlüſſen Gottes. Beide voluntates ſind daher oft in
Wirkungen verſchieden, ungeachtet keine mit der andern
ſtreitet und keine die andere verändert; keine iſt auch d
nach eher oder ſpäter, (denn ſo wie Gott alles auf einmal e
ſo will er auch alles auf einmal,) obgleich ein Gegenſt
göttlichen Willens ſpäter exiſtiren kann, als der andere. W
nun ſage: Gott will alle Menſchen ſelig machen, (1 Tim. 2,
heißt dies in der Schulſprache voluntas antecedens
(die Abſicht, der Endzweck Gottes); ſetze ich aber die Beſt
hinzu: er macht nur die Frommen wirklich ſelig, weil nur
allen Menſchen zugedachten Glücks fähig und empfängl

Marc. 16, 16.), so ist das voluntas consequens. Gott will also ex voluntate antecedente die Seligkeit aller Menschen, auch der Gottlosen; ex voluntate consequente will er aber die Verdammniß der Gottlosen. Beurtheilung der Eintheilung: a) In wiefern man sich durch diese Eintheilung in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, von den Rathschlüssen und der Providenz manches erleichtern, und es kurz und faßlich ausdrücken kann, mag sie beybehalten werden. Man muß aber dabey nicht auf den Ausdruck, sondern auf die Sache selbst sehen. Denn b) der Ausdruck ist immer unbequem. Man verbindet nämlich gar zu leicht den Begriff der Succession und Veränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse damit. Wenn man die Ausdrücke eigentlich nehmen wollte, so würden sie auch etwas widersprechendes in sich fassen. Denn dasjenige, wovon man sagt, daß es Gott antecedenter gewollt habe, weil es aber gleichwohl consequenter nicht geschehen sey, das hat Gott eigentlich niemals gewollt. Denn Gott kann keine Endzwecke haben, die er nicht erreicht. Es ist also nur so ausgedrückt, wie es uns Menschen scheint, und wie wir es nach uns beurtheilen. S. Töllner's Vermischte Aufsätze, Samml. II. Num. I.: Kann Gott Endzwecke haben, die er nicht erreicht?]

2) Man hat auch noch viele andere Eintheilungen, auf welche sich die Bemerkungen Num. I. am Ende gleichfalls anwenden lassen. Als: man unterscheidet: voluntatem absolutam (unbedingt) und conditionatam s. ordinatam (bedingt). Man denkt sich hier den Willen Gottes in Beziehung auf die Menschen, oder überhaupt auf moralische Geschöpfe. Voluntas absoluta, wenn Gott etwas will, ohne dabey eine Bedingung festzusetzen, oder, welches einerley ist, ohne die freyen Handlungen der moralischen Geschöpfe zu berücksichtigen. Dahin gehört z. B. die Anordnung der äußern Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker, die oft gar nicht nach ihrem moralischen Werthe gemacht sind. (S. Röm. 9.) — Voluntas conditionata, wenn Gott etwas unter gewissen Bedingungen will, oder wenn er auf die freyen Handlungen der moralischen Geschöpfe Rücksicht nimmt, und das nach seinen Willen bestimmt, z. B. Marc. 16, 16. ὁ πιστευσας, καὶ βαπτισθεις σωθησεται· ὁ δε ἀπιστησας, κατακριθησεται. Wenn nun die Bedingung von dem Menschen erfüllt wird, und also der Wille Gottes vollzogen wird, so nennt man dies voluntatem Dei efficacem, (den wirksam gewordenen); wenn die Bedingung nicht erfüllt wird, und es also anders geht, als es Gott beabsichtigt zu haben schien, so nennt man es voluntatem non-efficacem, (den unwirksam gebliebenen Willen Gottes). Die Ausdrücke sind wieder sehr unbequem. Denn alles, wovon Gott voraussah, daß es geschehen werde, hat er immer gewollt; und das, wovon er weiß, daß es nicht geschehen wird, kann er niemals gewollt haben.

§. 26.

§. 26.

Von der Freyheit, Unveränderlichkeit, und Wirkſamkeit oder Thätigkeit des göttlichen Willens.

I. Freyheit des göttlichen Willens (libertas voluntatis, arbitrium Dei). [M. p. 51. not.]

1) Was unter der Freyheit des göttlichen Willens verſtanden werde und worauf ſie ſich gründe? Die Lehre von der Freyheit eines moraliſchen Weſens hat für uns, die wir nicht ganz Geiſt ſind, ſondern unſerm einen Theile nach der Sinnenwelt angehören, allerdings viel Schwierigkeiten und Dunkelheiten, deren genaue Erörterung aber in die Philoſophie gehört. Die darüber angeſtellten Unterſuchungen in der kritiſchen Philoſophie haben vieles in der Sache ſehr aufgehellt. — Wenn man unter der Freyheit ein Vermögen verſteht, aus verſchiedenen einander entgegengeſetzten Dingen zu wählen, ohne daß ein Beweggrund vorhanden iſt, warum man jenes vor den andern wählt, ſo iſt der Wille Gottes nicht frey. Aber dies iſt auch nicht Freyheit, iſt nicht frey wollen oder handeln, ſondern: nach blinder Willkühr handeln, (pro lubitu, arbitrio, ut ſtet pro ratione voluntas), und das wäre die größte Unvollkommenheit, die ſich alſo bey Gott nicht denken läßt, und unter welcher er als Regierer der Welt einem furchtbaren Tyrannen gleich ſeyn würde, der ohne Grund begnadigte oder verurtheilte, und alſo auch den Frommen ewig verdammen und den Böſen ewig ſelig machen könnte. — Vielmehr beſteht die Freyheit eines moraliſchen Weſens in dem Vermögen, nach ſeinen Einſichten zu wollen und zu handeln, ohne weder durch innere noch durch äußere Nothwendigkeit zum Gegentheile gezwungen zu werden. Es iſt alſo nicht möglich, daß man ohne Bewegungsgrund etwas wollen oder nicht wollen könne; jede Wahl des Willens bey einem moraliſchen Weſen muß alſo ihren Grund haben, und dieſer Grund der Wahl des Willens iſt im Verſtande zu ſuchen. Der Verſtand erkennt das Gute oder Böſe; dieſe Erkenntniß erweckt Vergnügen oder Unluſt; dieſe Empfindung des Vergnügens oder der Unluſt beſtimmt den Willen zum Begehren oder Verabſcheuen; und der Wille determinirt ſich dann dem gemäß zu wirklichen Handlungen. Wenn nun jemand nach den Einſichten ſeines Verſtandes etwas begehrt oder verabſcheut hat, ohne daß Zwang von innen oder außen ſtatt fand, ſo hat er frey gewollt; hat er nun auch dem gemäß gehandelt, ohne daß Zwang dabey war, ſo hat er frey gehandelt. Wenn ich mich daher innerlich durch Leidenſchaften zum Wollen oder Handeln beſtimmen laſſe, oder äußerlich durch Hinderniſſe und unwiderſtehliche Macht dazu bewogen werde, ſo habe ich nicht frey gewollt oder gehandelt. Dieſe Freyheit des Willens

der Handlungen muß Gott, als dem reinsten sittlichen Wesen, thwendig im höchsten Grade zukommen, (nur freylich so, daß alle accession dabey ausgeschlossen wird, §. 25.), da er (1.) als ein istiges, und zwar als das vollkommenste geistige Wesen, das dem reinsten moralischen Willen versehen ist, gedacht werden ß, (§. 19.). Bey uns Menschen und jedem moralischen Wesen lten wir es für die größte Vollkommenheit, wenn wir frey wollen d handeln können, und Mangel der Freyheit, oder Zwang, von nen oder außen, für die größte Unvollkommenheit. Wir schließen so mit Recht, (viâ eminentiae), daß diese Vollkommenheit bey ott im höchsten Grade seyn müsse. (2.) Da ihm die höchste Unabngigkeit zukommt, die ohne Freyheit nicht statt finden kann. berhaupt gilt in der Sinnenwelt das Gesetz der Nothwendigkeit, der moralischen Welt aber das Gesetz der Freyheit. In der Sinnwelt ist alles begränzt, bedingt und dem Wechsel des Raumes und Zeit unterworfen; in der moralischen Welt aber ist alles ohne schranken, frey und unabhängig von Raum und Zeit. Wir selbst d unserm edelsten Theile nach Mitglieder dieser Welt, und haben her Freyheit und Sinn dafür; nur unsere Verbindung mit der innenwelt erschwert uns den Gebrauch derselben, und auch den griff selbst. (3.) Es läßt sich auch die Schöpfung, Erhaltung d weise Regierung der Welt ohne Freyheit des Schöpfers und Rerers im Wollen und Handeln gar nicht denken, so wenig, als lle ihm zukommende sittliche Eigenschaften. Die Anordnun-n und Einrichtungen im Weltall sind auch von ihm alle so geacht, daß kein Geschöpf im Stande ist, sie durch den Aufwand ler seiner Kraft und Kunst zu stören und zu zerrütten. (S. oben y der Allmacht, §. 21., und Weisheit, §. 24.) Dagegen hat man en Einwurf gemacht: „Gott könne nicht anders handeln, als mmer zweckmäßig; er könne nicht anders wählen, als immer nur s Beste. So müsse er nothwendig handeln und wählen. Hier y also doch Nothwendigkeit, und die Freyheit falle dadurch eg.“ Allein es ist eine Täuschung durch ein bloßes Wortspiel. Nothwendig nennt man hier das, was in der nothwendigen, . i. wesentlichen und unfehlbaren, Erkenntniß Gottes seinen Grund at. Gott will und wählt nichts, als was sein Verstand für gut kennt, (wie jeder vernünftige Geist). Weil nun sein Verstand unüglich ist, und weil er also keine Sache anders einsehen und erkenen kann, als wie sie wirklich ist, so nennt man deswegen seine Wahl nothwendig; nicht aber darum, weil sie mit Zwang verbunen ist. Der menschliche Verstand irrt hingegen oft, und seine Wahl ist oft nur scheinbar frey. Das ist aber der höchste Grad er Freyheit eines moralischen Wesens, immer nur das zu wollen nd zu thun, was der Verstand für das Beste erkannt hat.

2) Die Lehre der Bibel von der Freyheit des Willens
tes, ſonderlich in Austheilung oder Verfagung ſeiner Wohlth
beruhet auf eben dieſen Grundſätzen, und iſt denſelben gemäß z
klären. Aber in den alten Sprachen mangelt es an ganz beſtim
Ausdrücken für den reinen Begriff Freyheit, und es werden d
häufig ſolche gebraucht, die Willkühr anzeigen, weil man
Begriffe noch nicht fein und genau genug zu unterſcheiden w
und die philoſophiſchen Ausdrücke können auch, wenn dergle
wirklich da ſind, in der populären Rede nicht gebraucht wer
weil ſie unverſtändlich ſind. Man bemerkt in der heiligen Sch
daß überall richtige Begriffe zum Grunde liegen, obgleich nicht
loſophiſch entwickelt, auch nicht in philoſophiſcher Sprache vorg
gen, ſondern in populärer. Wenn es daher heißt: Gott beglü
wen er will; behandelt hart, wen er will; u. ſ. w.: ſo heißt
nicht: er handelt nach blinder Willkühr, handelt in Leidenſch
wie es ihm einfällt, als Tyrann; ſondern es heißt: er folgt ſe
allervollkommenſten Einſichten, wie er es für das Beſte erke
So 1 Cor. 12, 11. Jeſ. 45, 9. 10. Da wir die Herrſcher u
den Menſchen beſonders deswegen für glücklich halten, weil ſie
Freyheit haben, als andere, und weniger vom äußern Zwang a
hängen ſcheinen; ſo entlehnt die populäre Sprache der Bibel
Ausdrücke, die wir von Regenten und dem uneingeſchränkten
brauch ihrer Freyheit gebrauchen, und trägt ſie auf Gott über, z
wenn von Begnadigungsrecht, Verurtheilung u. ſ. w. die Red
Sie müſſen aber nach der Abſicht der heiligen Schrift Gott anſtä
erklärt werden, daß man nämlich von dem Begriff ſelbſt das ab
dert, was bey menſchlichen Regenten Unvollkommenheit und Fe
iſt, z. B. wenn ſie jemanden ohne Grund, bloß aus Leidenſch
verurtheilen oder begnadigen. Denn das iſt keine wahre Freyh
wenn der Wille dem Verſtande nicht gehorcht. — Wenn es
alſo dieſem oder jenem einzelnen Menſchen, oder auch wohl ga
Nationen, wohl gehen läßt, ſie hervorzieht und groß macht, an
hingegen im Leiden, in Dürftigkeit und Niedrigkeit ſchmachten l
ſo handelt er darin nach ſeiner Freyheit, d. h. nicht aus Eigenſ
um ſich als Despot zu zeigen, ſondern aus weiſen Gründen, we
ſieht, daß es ſo am beſten und zweckmäßigſten iſt, um ihrer
anderer willen, wenn wir gleich die Urſache nicht immer wiſſen
ergründen können. Weil wir nun aber die Gründe und Urſa
nicht einſehen; ſo ſind wir geneigt, zu glauben, daß keine Gri
und Urſachen da wären, und daß Gott willkührlich han
drücken es auch in der Sprache oft ſo aus, weil es uns ſo ſch
Ausdrücke der populären Sprache alſo, die zu beſagen ſchie
Gott habe willkührlich gehandelt, oder etwas willkührlich beſchlo
beſagen oft bloß ſo viel, als: wir wiſſen die Gründe nicht, die
beſtimmt haben, ſo oder ſo zu handeln, und können ſie auch

einſehen. [S. M. p. 51. not.] Und eben ſo iſt ſeine Regierung in der intellektuellen und moraliſchen Welt frey. Einem Volke giebt er z. B. viel Kultur, Religionserkenntniß, einem andern weniger; er läßt dies alles periodenweiſe dauern und im beſtändigen Kreislauf gehen. Vergl. Epheſ. 1, 4. — 14. — Aber bey unſerer Kurzſichtigkeit ſcheint uns hier oft vieles ungerecht, widerſprechend und unerklärbar. Hiebey iſt nichts beruhigender, als eben die feſte Ueberzeugung, daß Gott nach ſeiner höchſten Freyheit will und handelt, d. i. nach ſeinen jederzeit untrüglichen Einſichten, nach welchen er immer weiß, was das Beſte iſt. Eine Hauptſtelle hievon iſt Röm. 9. wider das jüdiſche Vorurtheil, daß die iſraelitiſche Nation ausſchließungsweiſe die heilige gottgeliebte Nation ſey, die er allen andern Völkern vorziehe. Daher behaupteten die Juden, Gott könne ſie nicht verſtoßen, und die Vorrechte, die er ihnen vor andern gegeben habe, könnten nie auf die Heiden übergetragen werden. Dies gebrauchten ſie daher auch als einen Gegengrund gegen das Chriſtenthum, welches lehrt, daß Gott alle Menſchen liebe, und daß alle dieſer Vorrechte empfänglich wären. Paulus zeigt demnach, daß Gott in Austheilung ſeiner Wohlthaten nach ſeiner Freyheit verfahre, und daß es hier nicht auf vermeintes eigenes Verdienſt und eigenes Streben der Menſchen ankomme, daß ihn auch niemand deswegen tadeln oder ihm vorſchreiben dürfe. V. 11. ἵνα ἡ τοῦ θεοῦ προθεσις κατ' ἐκλογην μενῃ, d. i. der Wille Gottes muß frey bleiben, (ἐκλογη, libertas in eligendo, wie auch Joſephus hat), muß dafür anerkannt werden. — Epheſ. 1, 5. 11. εὐδοκια θεληματος. — Abraham hatte mehr Kinder, und doch erhielt nur der Eine Iſaak die große Verheißung, V. 7. f. — Iſaak hatte zwey Söhne, Jakob und Eſau, zu gleicher Zeit geboren; den Nachkommen des erſten ließ er es wohl gehen, die Nachkommen des andern ließ er dienſtbar werden, V. 10. f. Aus dieſen und mehrern andern Beyſpielen zieht Paulus V. 18. den Schluß: ὃν θελει, ἐλεει· ὃν δε θελει, σκληρυνει, (Hiob 39, 16.), vergl. V. 15. ἐλεησω, ὃν ἂν ἐλεω, και οἰκτειρησω, ὃν ἂν οἰκτειρω, aus 2 Moſ. 33, 19., ich theile nach Gefallen (pro lubitu, Freyheit) meine Wohlthaten aus, an wen ich will, nach meiner untrüglichen Einſicht. Paulus führt auch nachher Gründe an, warum Gott oft ſo wolle und handle; nämlich oft um anderer willen, um ſie abzuſchrecken, um des Wohls des Ganzen willen, V. 22.; und wenn wir auch, (wie oft,) die Urſachen nicht ergründen könnten, ſo müßten wir uns beſcheiden in ſeinem Willen beruhigen, V. 20. 21. Es iſt alſo in dieſer Stelle nicht die Rede von Prädeſtination einzelner Menſchen zur Seligkeit oder Verdammniß per abſolutum decretum. Dieſe Prädeſtination iſt nicht unbedingt, ſondern an die Erfüllung oder Nichterfüllung gewiſſer Bedingungen von Seiten des Menſchen gebunden. Hier iſt von Regierung der Welt und der äußern

Schick-

Schickſale der Menſchen und ganzer Völkerſchaften die Rede; w
Paulus ſagt, Gott ſey an die Gründe nicht gebunden, um den
willen er nach unſerer Meinung jemanden etwas geben oder ni
geben müſſe. Er handle nach Gründen und Maximen, die uns
ganz unbekannt wären, die aber höchſt weiſe ſeyen. [S. Nöſſel
Interpr. gramm. c. IX. ep. ad Rom. in opusc. ad interpr. S.
Faſc. 1. p. 125. ſeq.]

II. Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. G
wie ſein Weſen ſelbſt unveränderlich iſt, ſo muß es auch ſein Wi
ſeyn. (S. §. 20. am Ende.) Denn da ſich der Wille Gottes alle
auf ſeine untrügliche und fehlerfreye Erkenntniß der Dinge grün
ſo kann er unmöglich bald dies bald jenes wollen, oder ſeine M
nung über irgend etwas ändern. Denn daß der Wille des Menſch
veränderlich iſt, liegt eben in der Mangelhaftigkeit und Trüglichk
ſeiner Erkenntniß. Dies beſagen auch viele bibliſche Stellen; z. B
Pſ. 33, 10. 11. (Jehovah zerſtört die Entwürfe der Völker, di
ſeine Entwürfe bleiben ewig); Pſ. 119, 89. — 91. Röm. 11, 2
(αμεταμελητα χαρισματα θεου); 1 Sam. 15, 29. (er iſt nicht
Menſch, daß ihn etwas gereuen ſollte); in Vergleichung mit §. 2
Alſo, die anthropopathiſchen Stellen, wo es heißt: Gott g
reue etwas, 1 Moſ. 6, 7., oder wo es heißt: es ſey nicht ſein
Abſichten gemäß gegangen, Jeſ. 38, 1. f. Jonas 3, 9., ſind G
anſtändig auszulegen. Denn Moſes und die Propheten wußten wo
daß Gott kein Menſch ſey, den etwas gereue. (4 M
23, 19.) Wenn nämlich etwas anders ausfällt, als wir es erwa
tet hatten, oder wenn die Sache durch göttliche Regierung oder Z
laſſung eine ganz andere Wendung nimmt, als ſie, unſerer g
wöhnlichen Erfahrung nach, hätte nehmen ſollen; ſo heißt: das i
der Sprache des Alterthums: es gereuete Gott, er änderte ſein
Entſchluß; es geſchah nicht ſo, wie er es wollte.

III. Wirkſamkeit oder Thätigkeit (vis ſ. effectr
voluntatis divinae) des göttlichen Willens. Was Gott will, da
kann er auch; und ſeine Kraft hat keine Gränzen und keine Ein
ſchränkung. Dies iſt die Allmacht Gottes, wovon §. 21., al
einer nothwendigen Eigenſchaft des göttlichen Weſens überhaupt.

§. 27.

Ueber die moraliſchen Attribute des göttlichen Willens überhaupt, und den Begriff derſelben.

1) In ſo fern alles, was Gott mittelbar und unmittelbar
bekannt macht oder redet, wahr und zuverläſſig iſt, ſchreiben wir
ihm Wahrheit oder Wahrhaftigkeit zu. (§. 28.)

2) In

2) In so fern er geneigt ist, seinen Geschöpfen alles Gute zu weisen, dessen sie empfänglich sind, nennen wir ihn gütig. 28.)

3) In so fern er selbst alle sittlichen Vollkommenheiten besitzt, d folglich das Gute liebt und das Böse verabscheut, wird er : ilig genannt. (§. 29.)

4) In so fern er diese seine Gesinnung gegen die Geschöpfe rch Handlungen an den Tag legt, wird ihm Gerechtigkeit zu- schrieben. (§. 30 31.)

Anm. Leibnitz (Theodic. P. II. §. 151.) definirt die Heiligkeit Gottes so, sie sey nichts anderes als seine höchste Güte. Auf eben die Art erklärt er sich über die Gerechtigkeit Gottes; und ihm folgen Wolf, Baumgarten, Eberhard, und mehrere neuere Philosophen und Theologen, sonderlich aus der Wolfischen Schule. Wolf sagt, nach Leibnitz: justitia Dei est benignitas ad leges sapientiae temperata; und andere fassen es noch kürzer: „die Gerechtigkeit Gottes ist die verhältnißmäßige Güte Gottes".

Diese Philosophen haben den Begriff der Gerechtigkeit darum so erhöht, um den Mißdeutungen zu begegnen, denen der gewöhnliche Begriff ausgesetzt zu seyn schien. Es ist auch dieser Begriff oder Satz, daß Gottes Güte verhältnißmäßig ist, an und für sich sehr richtig, und wir müssen, wenn von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit die Rede ist, immer davon ausgehen, daß seine Güte durch seine Weisheit bestimmt wird, und daß sie immer vollkommen verhältnißmäßig ist, indem sie bey Ertheilung der Wohlthaten genau nach dem Maaß der Empfänglichkeit eingerichtet ist, den ein jedes Geschöpf besitzt. — Indessen ist die Leibnitzische Definition selbst, als Definition betrachtet, nicht genau und richtig, wie Kant lehrt. Für unsern Zweck aber ist genug, zu bemerken, daß sie a) schon das Unbequeme hat, daß sie nicht faßlich genug ist, und wenigstens im populären Unterricht nicht wohl gebraucht werden kann. Auch ist sie b) dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht gemäß, und dies beweiset schon hinlänglich, daß sie als Definition nicht richtig sey. Denn man fühlt es gleich, daß man doch etwas anderes dabey denken müsse. Nämlich wir betrachten, nach menschlichen Begriffen, das göttliche Wesen auf verschiedene Art, in Ansehung der verschiedenen Objekte, womit sich dasselbe gleichsam beschäftigt. Hiernach richtet sich unser gewöhnlicher Sprachgebrauch; und diesem zu Folge muß man allerdings einen Unterschied zwischen diesen Eigenschaften der Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit machen, zumal da auch die heilige Schrift selbst immer diesem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgt. Bey der Heiligkeit ist also das Objekt alles Gute; bey der Güte und Gerechtigkeit ist es die Wohlfahrt der Geschöpfe. Hier sieht man also, wie genau diese Begriffe an sich zusammen gehören, und was Leibnitz in jener Bestimmung vermochte. Aber beym Gebrauch der Wörter selbst unterscheiden wir nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche so: (a.) gütig nennen wir den, der geneigt ist, andern wohl zu thun, qui bene cupit, vult; (b.) heilig geht auf die Reinheit und Unsträflichkeit der Gesinnung, wenn jemand das Gute liebt und billigt, und das Böse verabscheuet, sanctus est, qui recte sentit; (c.) gerecht aber nennen wir den, der dieser Gesinnung gemäß handelt, qui recte agit, der also sein Wohlgefallen am Guten und sein Mißfallen am Bösen thätig zu erkennen giebt. Da aber Gott keine andere Absicht hat, als die Wohlfahrt seiner Geschöpfe zu befördern, so handelt er, indem er gerecht

handelt,

§. 26.

Von der Freyheit, Unveränderlichkeit, und W ſamkeit oder Thätigkeit des göttlichen Willens.

I. Freyheit des göttlichen Willens (libertas va tatis, arbitrium Dei). [M. p. 51. not.]

1) Was unter der Freyheit des göttlichen Willens verſta werde und worauf ſie ſich gründe? Die Lehre von der Freyheit moraliſchen Weſens hat für uns, die wir nicht ganz Geiſt ſondern unſerm einen Theile nach der Sinnenwelt angehören, dings viel Schwierigkeiten und Dunkelheiten, deren genaue E rung aber in die Philoſophie gehört. Die darüber angeſtellten ſchungen in der kritiſchen Philoſophie haben vieles in der ſehr aufgehellt. — Wenn man unter der Freyheit ein Ver verſteht, aus verſchiedenen einander entgegengeſetzten Ding wählen, ohne daß ein Beweggrund vorhanden iſt, warum jenes vor den andern wählt, ſo iſt der Wille Gottes nicht frey. dies iſt auch nicht Freyheit, iſt nicht frey wollen oder deln, ſondern: nach blinder Willkühr handeln, (pro lubitu, trio, ut ſtet pro ratione voluntas), und das wäre die gröſ vollkommenheit, die ſich alſo bey Gott nicht denken läßt, un welcher er als Regierer der Welt einem furchtbaren Tyrannen ſeyn würde, der ohne Grund begnadigte oder verurtheilte alſo auch den Frommen ewig verdammen und den Böſen ewi machen könnte. — Vielmehr beſteht die Freyheit eines mo ſchen Weſens in dem Vermögen, nach ſeinen Einſicht wollen und zu handeln, ohne weder durch innere noch durch Nothwendigkeit zum Gegentheile gezwungen zu werden. Es i nicht möglich, daß man ohne Bewegungsgrund etwas wolle nicht wollen könne; jede Wahl des Willens bey einem mora Weſen muß alſo ihren Grund haben, und dieſer Grun Wahl des Willens iſt im Verſtande zu ſuchen. Der V erkennt das Gute oder Böſe; dieſe Erkenntniß erweckt Ver oder Unluſt; dieſe Empfindung des Vergnügens oder der Un ſtimmt den Willen zum Begehren oder Verabſcheuen; Wille determinirt ſich dann dem gemäß zu wirklichen Hand Wenn nun jemand nach den Einſichten ſeines Verſtandes etw gehrt oder verabſcheut hat, ohne daß Zwang von inn außen ſtatt fand, ſo hat er frey gewollt; hat er nun a gemäß gehandelt, ohne daß Zwang dabey war, ſo hat er fr handelt. Wenn ich mich daher innerlich durch Leidenſchaft Wollen oder Handeln beſtimmen laſſe, oder äußerlich durch niſſe und unwiderſtehliche Macht dazu bewogen werde, ſo nicht frey gewollt oder gehandelt. Dieſe Freyheit des

ıD der Handlungen muß Gott, als dem reinsten sittlichen Wesen, thwendig im höchsten Grade zukommen, (nur freylich so, daß alle ıccession dabey ausgeschlossen wird, §. 25.), da er (1.) als ein ' istiges, und zwar als das vollkommenste geistige Wesen, das i t dem reinsten moralischen Willen versehen ist, gedacht werden ıß, (§. 19.). Bey uns Menschen und jedem moralischen Wesen ten wir es für die größte Vollkommenheit, wenn wir frey wollen ıd handeln können, und Mangel der Freyheit, oder Zwang, von nen oder außen, für die größte Unvollkommenheit. Wir schließen ho mit Recht, (viâ eminentiae), daß diese Vollkommenheit bey ott im höchsten Grade seyn müsse. (2.) Da ihm die höchste Unabngigkeit zukommt, die ohne Freyheit nicht statt finden kann. berhaupt gilt in der Sinnenwelt das Gesetz der Nothwendigkeit, der moralischen Welt aber das Gesetz der Freyheit. In der Sinnwelt ist alles begränzt, bedingt und dem Wechsel des Raumes und r Zeit unterworfen; in der moralischen Welt aber ist alles ohne schranken, frey und unabhängig von Raum und Zeit. Wir selbst ıd unserm edelsten Theile nach Mitglieder dieser Welt, und haben aher Freyheit und Sinn dafür; nur unsere Verbindung mit der Sinnenwelt erschwert uns den Gebrauch derselben, und auch den egriff selbst. (3.) Es läßt sich auch die Schöpfung, Erhaltung ıd weise Regierung der Welt ohne Freyheit des Schöpfers und Rerers im Wollen und Handeln gar nicht denken, so wenig, als lle ihm zukommende sittliche Eigenschaften. Die Anordnun=n und Einrichtungen im Weltall sind auch von ihm alle so geacht, daß kein Geschöpf im Stande ist, sie durch den Aufwand ler seiner Kraft und Kunst zu stören und zu zerrütten. (S. oben y der Allmacht, §. 21., und Weisheit, §. 24.) Dagegen hat man en Einwurf gemacht: „Gott könne nicht anders handeln, als mmer zweckmäßig; er könne nicht anders wählen, als immer nur as Beste. So müsse er nothwendig handeln und wählen. Hier y also doch Nothwendigkeit, und die Freyheit falle dadurch eg.“ Allein es ist eine Täuschung durch ein bloßes Wortspiel. Nothwendig nennt man hier das, was in der nothwendigen, . i. wesentlichen und unfehlbaren, Erkenntniß Gottes seinen Grund at. Gott will und wählt nichts, als was sein Verstand für gut rkennt, (wie jeder vernünftige Geist). Weil nun sein Verstand unrüglich ist, und weil er also keine Sache anders einsehen und erken=en kann, als wie sie wirklich ist, so nennt man deswegen seine Wahl nothwendig; nicht aber darum, weil sie mit Zwang verbun=en ist. Der menschliche Verstand irrt hingegen oft, und seine Wahl ist oft nur scheinbar frey. Das ist aber der höchste Grad er Freyheit eines moralischen Wesens, immer nur das zu wollen nd zu thun, was der Verstand für das Beste erkannt hat.

2) Die Lehre der Bibel von der Freyheit des Willens Gottes, ſonderlich in Austheilung oder Verſagung ſeiner Wohlthaten beruhet auf eben dieſen Grundſätzen, und iſt denſelben gemäß zu erklären. Aber in den alten Sprachen mangelt es an ganz beſtimmten Ausdrücken für den reinen Begriff Freyheit, und es werden daher häufig ſolche gebraucht, die Willkühr anzeigen, weil man die Begriffe noch nicht fein und genau genug zu unterſcheiden wußte, und die philoſophiſchen Ausdrücke können auch, wenn dergleichen wirklich da ſind, in der populären Rede nicht gebraucht werden, weil ſie unverſtändlich ſind. Man bemerkt in der heiligen Schrift, daß überall richtige Begriffe zum Grunde liegen, obgleich nicht philoſophiſch entwickelt, auch nicht in philoſophiſcher Sprache vorgetragen, ſondern in populärer. Wenn es daher heißt: Gott begnadigt wen er will; behandelt hart, wen er will; u. ſ. w.: ſo heißt das nicht: er handelt nach blinder Willkühr, handelt in Leidenſchaft wie es ihm einfällt, als Tyrann; ſondern es heißt: er folgt ſeinen allervollkommenſten Einſichten, wie er es für das Beſte erkennt. So 1 Cor. 12, 11. Jeſ. 45, 9. 10. Da wir die Herrſcher unter den Menſchen beſonders deswegen für glücklich halten, weil ſie mehr Freyheit haben, als andere, und weniger vom äußern Zwang abzuhängen ſcheinen; ſo entlehnt die populäre Sprache der Bibel die Ausdrücke, die wir von Regenten und dem uneingeſchränkten Gebrauch ihrer Freyheit gebrauchen, und trägt ſie auf Gott über, z. B. wenn von Begnadigungsrecht, Verurtheilung u. ſ. w. die Rede iſt. Sie müſſen aber nach der Abſicht der heiligen Schrift Gott anſtändig erklärt werden, daß man nämlich von dem Begriff ſelbſt das abſondert, was bey menſchlichen Regenten Unvollkommenheit und Fehler iſt, z. B. wenn ſie jemanden ohne Grund, bloß aus Leidenſchaft verurtheilen oder begnadigen. Denn das iſt keine wahre Freyheit, wenn der Wille dem Verſtande nicht gehorcht. — Wenn es Gott alſo dieſem oder jenem einzelnen Menſchen, oder auch wohl ganzen Nationen, wohl gehen läßt, ſie hervorzieht und groß macht, andere hingegen im Leiden, in Dürftigkeit und Niedrigkeit ſchmachten läßt; ſo handelt er darin nach ſeiner Freyheit, d. h. nicht aus Eigenſinn, um ſich als Despot zu zeigen, ſondern aus weiſen Gründen, weil er ſieht, daß es ſo am beſten und zweckmäßigſten iſt, um ihrer oder anderer willen, wenn wir gleich die Urſache nicht immer wiſſen oder ergründen können. Weil wir nun aber die Gründe und Urſachen nicht einſehen; ſo ſind wir geneigt, zu glauben, daß keine Gründe und Urſachen da wären, und daß Gott willkührlich handle, drücken es auch in der Sprache oft ſo aus, weil es uns ſo ſcheint. Ausdrücke der populären Sprache alſo, die zu beſagen ſcheinen: Gott habe willkührlich gehandelt, oder etwas willkührlich beſchloſſen, beſagen oft bloß ſo viel, als: wir wiſſen die Gründe nicht, die Gott beſtimmt haben, ſo oder ſo zu handeln, und können ſie auch nicht ein-

einſehen. [S. M. p. 51. not.] Und eben ſo iſt ſeine Regierung in der intellektuellen und moraliſchen Welt frey. Einem Volke giebt er z. B. viel Kultur, Religionserkenntniß, einem andern weniger; er läßt dies alles periodenweiſe dauern und im beſtändigen Kreislauf gehen. Vergl. Epheſ. 1, 4. — 14. — Aber bey unſerer Kurzſichtigkeit ſcheint uns hier oft vieles ungerecht, widerſprechend und unerklärbar. Hiebey iſt nichts beruhigender, als eben die feſte Ueberzeugung, daß Gott nach ſeiner höchſten Freyheit will und handelt, d. i. nach ſeinen jederzeit untrüglichen Einſichten, nach welchen er immer weiß, was das Beſte iſt. Eine Hauptſtelle hievon iſt Röm. 9. wider das jüdiſche Vorurtheil, daß die iſraelitiſche Nation ausſchließungsweiſe die heilige gottgeliebte Nation ſey, die er allen andern Völkern vorziehe. Daher behaupteten die Juden, Gott könne ſie nicht verſtoßen, und die Vorrechte, die er ihnen vor andern gegeben habe, könnten nie auf die Heiden übergetragen werden. Dies gebrauchten ſie daher auch als einen Gegengrund gegen das Chriſtenthum, welches lehrt, daß Gott alle Menſchen liebe, und daß alle dieſer Vorrechte empfänglich wären. Paulus zeigt demnach, daß Gott in Austheilung ſeiner Wohlthaten nach ſeiner Freyheit verfahre, und daß es hier nicht auf vermeintes eigenes Verdienſt und eigenes Streben der Menſchen ankomme, daß ihn auch niemand deswegen tadeln oder ihm vorſchreiben dürfe. V. 11. ἵνα ἡ τοῦ θεοῦ προθεσις κατ' ἐκλογην μενῃ, d. i. der Wille Gottes muß frey bleiben, (ἐκλογη, libertas in eligendo, wie auch Joſephus hat), muß dafür anerkannt werden. — Epheſ. 1, 5. 11. εὐδοκια θεληματος. — Abraham hatte mehr Kinder, und doch erhielt nur der Eine Iſaak die große Verheißung, V. 7. f. — Iſaak hatte zwey Söhne, Jakob und Eſau, zu gleicher Zeit geboren; den Nachkommen des erſten ließ er es wohl gehen, die Nachkommen des andern ließ er dienſtbar werden, V. 10. f. Aus dieſen und mehrern andern Beyſpielen zieht Paulus V. 18. den Schluß: ὃν θελει, ἐλεει· ὃν δε θελει, σκληρυνει, (Hiob 39, 16.), vergl. V. 15. ἐλεησω, ὃν ἂν ἐλεω, και οἰκτειρησω, ὃν ἂν οἰκτειρω, aus 2 Moſ. 33, 19., ich theile nach Gefallen (pro lubitu, Freyheit) meine Wohlthaten aus, an wen ich will, nach meiner untrüglichen Einſicht. Paulus führt auch nachher Gründe an, warum Gott oft ſo wolle und handle; nämlich oft um anderer willen, um ſie abzuſchrecken, um des Wohls des Ganzen willen, V. 22.; und wenn wir auch, (wie oft,) die Urſachen nicht ergründen könnten, ſo müßten wir uns beſcheiden in ſeinem Willen beruhigen, V. 20. 21. Es iſt alſo in dieſer Stelle nicht die Rede von Prädeſtination einzelner Menſchen zur Seligkeit oder Verdammniß per abſolutum decretum. Dieſe Prädeſtination iſt nicht unbedingt, ſondern an die Erfüllung oder Nichterfüllung gewiſſer Bedingungen von Seiten des Menſchen gebunden. Hier iſt von Regierung der Welt und der äußern

Schick-

Schickſale der Menſchen und ganzer Völkerſchaften die Rede; u
Paulus ſagt, Gott ſey an die Gründe nicht gebunden, um de
willen er nach unſerer Meinung jemanden etwas geben oder ni
geben müſſe. Er handle nach Gründen und Maximen, die uns
ganz unbekannt wären, die aber höchſt weiſe ſeyen. [S. Nöſſe
Interpr. gramm. c. IX. ep. ad Rom. in opusc. ad interpr. S.
Faſc. 1. p. 125. ſeq.]

II. Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. G
wie ſein Weſen ſelbſt unveränderlich iſt, ſo muß es auch ſein W
ſeyn. (S. §. 20. am Ende.) Denn da ſich der Wille Gottes all
auf ſeine untrügliche und fehlerfreye Erkenntniß der Dinge grün
ſo kann er unmöglich bald dies bald jenes wollen, oder ſeine M
nung über irgend etwas ändern. Denn daß der Wille des Menſ
veränderlich iſt, liegt eben in der Mangelhaftigkeit und Trüglich
ſeiner Erkenntniß. Dies beſagen auch viele bibliſche Stellen; z.
Pſ. 33, 10. 11. (Jehovah zerſtört die Entwürfe der Völker, a
ſeine Entwürfe bleiben ewig); Pſ. 119, 89. — 91. Röm. 11,
(αμεταμελητα χαρισματα θεου); 1 Sam. 15, 29. (er iſt nicht
Menſch, daß ihn etwas gereuen ſollte); in Vergleichung mit §.
Alſo, die anthropopathiſchen Stellen, wo es heißt: Gott g
reue etwas, 1 Moſ. 6, 7., oder wo es heißt: es ſey nicht ſein
Abſichten gemäß gegangen, Jeſ. 38, 1. f. Jonas 3, 9., ſind
anſtändig auszulegen. Denn Moſes und die Propheten wußten wo
daß Gott kein Menſch ſey, den etwas gereue. (4 M
23, 19.) Wenn nämlich etwas anders ausfällt, als wir es erw
tet hatten, oder wenn die Sache durch göttliche Regierung oder Z
laſſung eine ganz andere Wendung nimmt, als ſie, unſerer g
wöhnlichen Erfahrung nach, hätte nehmen ſollen; ſo heißt das i
der Sprache des Alterthums: es gereuete Gott, er änderte ſeine
Entſchluß; es geſchah nicht ſo, wie er es wollte.

III. Wirkſamkeit oder Thätigkeit (vis ſ. effectr
voluntatis divinae) des göttlichen Willens. Was Gott will, da
kann er auch; und ſeine Kraft hat keine Gränzen und keine Ein
ſchränkung. Dies iſt die Allmacht Gottes, wovon §. 21., al
einer nothwendigen Eigenſchaft des göttlichen Weſens überhaupt.

§. 27.

Ueber die moraliſchen Attribute des göttlichen Willens überhaupt, und den Begriff derſelben.

1) In ſo fern alles, was Gott mittelbar und unmittelbar
bekannt macht oder redet, wahr und zuverläſſig iſt, ſchreiben wir
ihm Wahrheit oder Wahrhaftigkeit zu. (§. 28.)

2) In

2) In so fern er geneigt ist, seinen Geschöpfen alles Gute zu erweisen, dessen sie empfänglich sind, nennen wir ihn gütig. (§. 28.)

3) In so fern er selbst alle sittlichen Vollkommenheiten besitzt, und folglich das Gute liebt und das Böse verabscheut, wird er heilig genannt. (§. 29.)

4) In so fern er diese seine Gesinnung gegen die Geschöpfe durch Handlungen an den Tag legt, wird ihm Gerechtigkeit zugeschrieben. (§. 30. 31.)

Anm. Leibnitz (Theodic. P. II. §. 151.) definirt die Heiligkeit Gottes so, sie sey nichts anderes als seine höchste Güte. Auf eben die Art erklärt er sich über die Gerechtigkeit Gottes; und ihm folgen Wolf, Baumgarten, Eberhard, und mehrere neuere Philosophen und Theologen, sonderlich aus der Wolfischen Schule. Wolf sagt, nach Leibnitz: justitia Dei est benignitas ad leges sapientiae temperata; und andere fassen es noch kürzer: „die Gerechtigkeit Gottes ist die verhältnißmäßige Güte Gottes".

Diese Philosophen haben den Begriff der Gerechtigkeit darum so erhöht, um den Mißdeutungen zu begegnen, denen der gewöhnliche Begriff ausgesetzt zu seyn schien. Es ist auch dieser Begriff oder Satz, daß Gottes Güte verhältnißmäßig ist, an und für sich sehr richtig, und wir müssen, wenn von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit die Rede ist, immer davon ausgehen, daß seine Güte durch seine Weisheit bestimmt wird, und daß sie immer vollkommen verhältnißmäßig ist, indem sie bey Ertheilung der Wohlthaten genau nach dem Maaß der Empfänglichkeit eingerichtet ist, den ein jedes Geschöpf besitzt. — Indessen ist die Leibnitzische Definition selbst, als Definition betrachtet, nicht genau und richtig, wie Kant lehrt. Für unsern Zweck aber ist genug, zu bemerken, daß sie a) schon das Unbequeme hat, daß sie nicht faßlich genug ist, und wenigstens im populären Unterricht nicht wohl gebraucht werden kann. Auch ist sie b) dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht gemäß, und dies beweiset schon hinlänglich, daß sie als Definition nicht richtig sey. Denn man fühlt es gleich, daß man doch etwas anderes dabey denken müsse. Nämlich wir betrachten, nach menschlichen Begriffen, das göttliche Wesen auf verschiedene Art, in Ansehung der verschiedenen Objekte, womit sich dasselbe gleichsam beschäftigt. Hiernach richtet sich unser gewöhnlicher Sprachgebrauch; und diesem zu Folge muß man allerdings einen Unterschied zwischen diesen Eigenschaften der Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit machen, zumal da auch die heilige Schrift selbst immer diesem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgt. Bey der Heiligkeit ist also das Objekt alles Gute; bey der Güte und Gerechtigkeit ist es die Wohlfahrt der Geschöpfe. Hier sieht man also, wie genau diese Begriffe an sich zusammen gehören, und was Leibnitz zu jener Bestimmung vermochte. Aber beym Gebrauch der Wörter selbst unterscheiden wir nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche so: (a.) gütig nennen wir den, der geneigt ist, andern wohl zu thun, qui bene cupit, vult; (b.) heilig geht auf die Reinheit und Unsträflichkeit der Gesinnung, wenn jemand das Gute liebt und billigt, und das Böse verabscheuet, sanctus est, qui recte sentit; (c.) gerecht aber nennen wir den, der dieser Gesinnung gemäß handelt, qui recte agit, der also sein Wohlgefallen am Guten und sein Mißfallen am Bösen thätig zu erkennen giebt. Da aber Gott keine andere Absicht hat, als die Wohlfahrt seiner Geschöpfe zu befördern, so handelt er, indem er gerecht

handelt,

handelt, auch allezeit gütig, und ſelbſt das, was wir nach unſere
pfindung Uebel und Strafe nennen, iſt Folge und Erweis ſeiner G
worüber unten.

§. 28.

Erſtes und zweytes moraliſches Attribut des göttlich Willens, Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, und Güte Gottes.

I. Wahrheit oder Wahrhaftigkeit (veracitas). p. 55. §. 15. beſonders Anm. 4. und 5.] Man theilt die W heit Gottes ein in die metaphyſiſche (interna) und mo liſche (externa). Unter jener verſteht man, daß er der w Gott ſey, im Gegenſatz der falſchen, erdichteten Götter. In ſem Sinne heißt er אֱמֶת אֵל, אֵל חַיִּים, Jeſ. 45, 21.; θεος θεος, 1 Joh. 5, 20. f. Joh. 17, 3. Hier aber nehmen wir moraliſchen Sinne, da Gott nichts anderes redet und bekannt w als was wahr iſt, und dabey bleibt; ἀδυνατον, ψευσασθαι wie Paulus ſagt, Hebr. 6, 18. Auch dies heißt in der אֱמֶת, אֱמוּנָה, צֶדֶק, יֹשֶׁר, ἀληθεια. Das Gegentheil iſt L Veränderlichkeit im Reden, Unzuverläſſigkeit, שֶׁקֶר, מִרְמָה, ψευδος, u. ſ. w. Es gehört dazu: 1) daß die W rung, die uns Gott giebt, keine Unwahrheiten und Widerſp enthalte. Daher heißt auch der göttliche Unterricht in der S ſprache κατ' ἐξοχην אֱמֶת ſ. ἀληθεια, und Chriſtus ſagt, Jo 17., ὁ λογος ὁ σος ἀληθεια ἐστι. Vergl. Pſ. 19, 8. Pſ 138., auch V. 75. — 2) Daß auch alle göttlichen Verheiß und Drohungen gewiß ſind und unausbleiblich in Erfüllung Denn da ſein Wille ſelbſt unveränderlich iſt, (§. 26. Num ſo muß auch das immer unfehlbar erfolgen, was er als ſeine len einmal bekannt gemacht hat. In ſo fern Gott ſeine Verh erfüllt, wird ihm Treue beygelegt, אֱמוּנָה, אֱמֶת, πιστις er heißt πιστος, נֶאֱמָן. Pſ. 33, 4. (Jehovens Zuſage iſt haftig; alles, was er thut, iſt Treue). 2 Cor. πιστος ὁ θεος, und V. 20.: die göttlichen Verheißungen, die e Jeſum Chriſtum (ἐν αὐτῳ, ſc. Χριστῳ V. 19.) gegeben ha το ναι και το ἀμην, d. i. feſt, zuverläſſig. Röm. 3, 3. πιστι im Gegenſatz der ἀπιστια ἀνθρωπων. Untreue der Me Eine ſehr merkwürdige Stelle hievon iſt Pſ. 119, 89. — 9 einen Beweis enthält von der Zuverläſſigkeit der göttlichen heißung und der Unveränderlichkeit ſeiner Geſetze, der dur Vergleichung mit den Geſetzen der Natur geführt wird. So und unveränderlich die Geſetze der Körperwelt ſind: ſo gew auch die Geſetze, nach welchen Gott in Erfüllung ſeiner Verheiß

Belohnung der Tugend und Beſtrafung des Laſters verfährt. thöricht es wäre, jene zu tadeln: ſo thöricht iſt es auch, dieſe zu deln; vergl. Sprichw. 8, 22. — 26. Weil nun die feſte Ueberzeugung von der göttlichen Treue und das daraus entſtehende Vertrauen auf Gott den Menſchen eigentlich fromm und gottgefällig macht, ſo legt die Schrift mit Recht überall einen ſo hohen Werth darauf. S. Hebr. 11, 6. f. Röm. 4, 3. Dieſe Ueberzeugung und das daher entſtehende Vertrauen wird mit demſelben Worte benannt, πιστις, πιστευειν, אֱמוּנָה, und der Gegenſatz ἀπιστια. — Aber ſo gewiß Gott ſeine Verheißungen erfüllt, eben ſo gewiß erfüllt er auch ſeine Drohungen. Eine Hauptſtelle davon iſt Hebr. 4, 12. Ζων γαρ ὁ λογος του θεου, (Drohungen V. 5. ff.), ἐνεργης, (d. i. wirkſam, nicht leere Worte; Zorn ohne Nachdruck), τομωτερος ὑπερ πασαν μαχαιραν δικτομον, u. ſ. w., (d. i. tödtlich; wenn der Untergang gedroht iſt, erfolgt er gewiß), και κριτικος ἐνθυμησεων και ἐννοιων καρδιας, (d. i. ſelbſt die geheimſten Gedanken bleiben nicht ungeſtraft). So nachdrücklich das Evangelium von den Verheißungen redet, eben ſo nachdrücklich und ſcharf ſind auch ſeine Drohungen gegen diejenigen, die den Bedingungen des Evangeliums nicht genügen.

Anm. Es ſind einige Stellen in der Schrift, bey denen es ſcheint, als ſtänden ſie mit der Wahrhaftigkeit Gottes in Widerſpruch. Hieben iſt zu bemerken: Es giebt Wahrheiten, die nicht für alle Menſchen und für alle Zeiten ſind. Wenn ſie unvorſichtig und zur Unzeit kund gemacht werden, ſo kann dies oft mehr ſchaden, als nützen. Wir müſſen daher im Umgang mit den Menſchen und bey Bekanntmachung der Wahrheit immer darauf ſehen, ob ſie auch den Menſchen, welchen wir ſie kund machen wollen, nützlich iſt, ob ſie es tragen können, Joh. 16, 12., oder ob ihnen die Bekanntmachung derſelben keinen Nutzen, oder wohl gar Schaden bringt. In den beiden letztern Fällen würde es wider alle wahre Klugheit und wider die Liebe ſeyn, die wir ihnen ſchuldig ſind, dieſe Wahrheiten ſolchen Leuten zu offenbaren, die derſelben nicht empfänglich ſind, oder denen ſie — wie die an ſich nützlichen Waffen in der Hand des Kindes — gar ſchädlich werden könnten. Dieſe Maxime müſſen alle Lehrer und Erzieher, wie überhaupt alle, die mit Menſchen umgehen, befolgen. Sie kann zwar von Menſchen ſehr gemißbraucht werden; aber die Sache an ſich iſt wahr, und bey Gott iſt kein Mißbrauch derſelben denkbar. Dafür bürgen uns ſeine ſämmtlichen ſittlichen Vollkommenheiten. Wenn alſo Gott mit den Menſchen umgeht und ſich ihnen offenbart, ſo muß er auch, vermöge ſeiner Weisheit und Güte, nach dieſen Grundſätzen verfahren. Daher kommt es, daß er zu gewiſſen Zeiten und unter gewiſſen Leuten, ſeiner Wahrhaftigkeit unbeſchadet, gewiſſe Wahrheiten nicht offenbart, oder gewiſſe ungegründete Meinungen und falſche Vorſtellungen duldet, weil Zeit und Umſtände es nicht verſtatten, richtigere an ihre Stelle zu ſetzen, oder weil dies wohl gar Schaden bringen würde. Dies iſt der Fall mit ſo vielen unter den Iſraeliten herrſchenden Vorurtheilen und nicht deutlich erkannten Wahrheiten, wovon auch im alten Teſtamente viele Beyſpiele vorkommen. Es mußte vieles für künftige Zeiten und für andere Menſchen aufgeſpart werden, die mehr Empfänglichkeit hatten. Es findet alſo bey Gott, wenn er mit Menſchen handelt, allerdings das ſtatt, was die griechiſchen Philoſophen συγκαταβασις nennen, (Herablaſſung zu den Einſichten und Fähigkeiten

ten der Menſchen,) die bey der Erziehung und Bildung ganzer Völker u des Menſchengeſchlechts überhaupt, eben ſo unentbehrlich iſt, als bey d ziehung einzelner Menſchen und Kinder. [D. Senff von der Herablaſſ Gottes.] — Zu dieſer Herablaſſung gehört es auch, wenn Gott Drohungen ankündigt, deren Strenge hernach gemildert zu we ſcheint, weil wir uns Gott menſchenähnlich denken, etwa, (in die Falle), dem Vater gleich, der von der Härte der Strafe etwas nach um dem Kinde deſto mehr Vertrauen einzuflößen, und es von ſeiner n Liebe auf eine ihm unerwartete Art zu überzeugen. (S. z. B. Jon 3, 4. vergl. mit V. 9. 10.; vergl. auch Cap. 4, 2. und V. 9. — Einige von den Verheißungen und Drohungen Gottes ſind unbedi (abſoluta), z. B. von zahlreicher Nachkommenſchaft Abrahams, Dienſtbarkeit der Nachkommen Eſaus; andere bedingt (conditiona und dies iſt bey den meiſten der Fall. Verheißungen, im Fall des horſams; Drohungen der Strafe, im Fall des Ungehorſams. Oft wird die Bedingung im Sinn behalten (tacita), ohne mit Worten au drückt zu werden, weil ſie ſich von ſelbſt verſteht oder anderweitig hinlänglich bekannt iſt, z. B. Jonas 3. und 4. — Aus dieſer Her laſſung zur Denkart der Menſchen und zu den Zeitbegriffen iſt auch dem Abraham gebotene Aufopferung Iſaaks zu erklären, 1 Moſ. 22, [M. p. 54.] Ingleichen wenn Gott ſchwört, ſo iſt dies auch Herablaſſ zu menſchlichen Sitten, weil die Menſchen nichts heiligeres kennen, als E leiſtung, um nämlich anzuzeigen, daß die gegebene Verſicherung ganz ſeinem Willen und ſeiner Geſinnung übereinſtimme, Hebr. 6, 13. f. — berhaupt, je mehr man ſich mit dem Studium der Geſchichte der Menſch und den Begriffen und Ausdrücken der alten Welt und des gemei Mannes bekannt und vertraut macht, deſto weniger werden einem Ausdrücke und Vorſtellungsarten in der Bibel dunkel, auffallend, oder anſtößig vorkommen. Es iſt auch in dieſer Abſicht das Studium des H mer den Theologen ſehr zu empfehlen. Denn die wiſſenſchaftlich Gebi ten nehmen an ſolchen Ausdrücken und Vorſtellungen gewöhnlich den ſt ſten Anſtoß, und verſtehen ſie weniger leicht und richtig, als der gemei Mann, wenn er Verſtand und guten Willen hat, weil ſie an wiſſenſch liche und philoſophiſche Sprache, Darſtellungen und Formen gewö ſind. Der gemeine Mann aber findet die populäre und bildliche Spra der Bibel verſtändlicher, und ſympathiſirt mehr damit, weil es eine i geläufige Sprache iſt. Es fällt aber bey dem wiſſenſchaftlich Gebilde ſehr ſchwer, daß er ſich davon überzeugt, und noch ſchwerer, daß er d gemäß handelt im Unterrichte. Er hat auch gemeiniglich von Jugend zu wenig Umgang mit dem gemeinen Mann. Dies iſt ein Fehler b uns allen.

II. Güte oder Liebe Gottes (benignitas, benevolen amor) [M. §. 17. — 20. p. 54. — 56.] beſteht in der Beſtimmun oder Neigung ſeines Willens, ſeinen Geſchöpfen alles das Gute erweiſen, deſſen ſie empfänglich ſind. Es gründet ſich dieſe Eig ſchaft ſchon auf den Begriff des vollkommenſten Weſens; und d deutlichſte Beweis davon liegt in der Schöpfung und Einrichtun des Weltalls und aller einzelnen Theile deſſelben, da Gott eine jeden Geſchöpf die möglichſte Vollkommenheit gegeben hat, und de jenigen Grad des Wohlſeyns, deſſen daſſelbe fähig und empfänglich iſt. Sie zeigt ſich auch in der Erhaltung und Regierung der Wel eben ſo deutlich, daß kein Vernünftiger ſie bezweifeln kann. Der Beweis der Güte Gottes, der aus der Natur und deren wohlthätiger

Ein

richtung hergenommen wird, kann auf eine ſehr faßliche und praktiſche Art geführt werden, daher auch die Schrift am meiſten darauf verweiſet. Eine Hauptſtelle davon iſt der ganze Pſalm 104., womit ſchon mehrere die Stelle Cicero's N. D. II, 59. f. verglichen haben, in welcher vieles wie Commentar darüber iſt. Sehr wahr iſt der Ausſpruch Cicero's (N. D. I, 44.), daß aller Sinn und alles Gefühl für Gottesverehrung aufhören müſſe, wenn man Gott alle Liebe und Güte abſpreche. Gerade dies iſt die rechte Seite, auf welcher man ſich Gott vorſtellen muß, wenn das Herz zur Zuneigung und Folgſamkeit gegen Gott aus Dankbarkeit erweckt und für Gottesverehrung erwärmt werden ſoll. Daher Johannes im erſten Briefe, Cap. 4, 8. 16. θεος ἡ ἀγαπη. So ſagt auch Plato: Gott iſt das Schöne und Gute ſelbſt. Es muß aber dies, wenn es recht praktiſch werden ſoll, von jedem auf ſich ſelbſt in der Betrachtung gewendet werden. Sonderlich macht uns die Bibel auch auf die gewöhnlich weniger beachteten Beweiſe der Güte Gottes aufmerkſam, die ſich in den großen Anſtalten offenbaren, die Gott zur Belehrung und zur Heiligung der Menſchen von Zeit zu Zeit gemacht hat, um ſie auf dieſem Wege zur ewigen Glückſeligkeit zu führen. Dahin gehören die Stellen, die von der Wohlthätigkeit des Chriſtenthums handeln, z. B. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 8. — 12. Tit. 2, 11. — 14. Dieſer große Beweis ſeiner Liebe heißt hier vorzugsweiſe ἡ ἀγαπη, χαρις (σωτηριος). [M. p. 56. n. 7.] Mehr darüber mehr im Artikel von der Vorſehung und von Chriſtus.

Die Güte Gottes wird aber in der Bibel auf verſchiedene Art genannt, nach ihren verſchiedenen Aeußerungen und Beziehungen auf die Geſchöpfe und ihren Zuſtand. Eine gewöhnliche Benennung iſt חֵן, חֶסֶד, χαρις, ἐλεος, nämlich mit Rückſicht auf die Majeſtät Gottes und unſere Unwürdigkeit, unverdiente Liebe oder Güte; auch צְדָקָה, woher δικαιοσυνη im neuen Teſtamente oft zugleich Güte bedeutet. Jene hebräiſchen Wörter werden auch bisweilen durch ἀγαθοσυνη und χρηστοτης überſetzt. In ſo fern ſich die Güte Gottes auf die Menſchen überhaupt bezieht, heißt ſie Menſchenliebe, Wohlwollen, φιλανθρωπια θεου, Tit. 3, 14., und in Rückſicht dieſer großen Liebe zu den Menſchen heißt Gott auch Vater der Menſchen. [S. M. p. 55. n. 1. die Stellen der heiligen Schrift.] — In ſo fern Gott den Elenden und Leidenden hilft, heißt ſie Barmherzigkeit, Erbarmen, misericordia, רַחֲמִים, τα σπλαγχνα θεου, Mitleiden, benevolentia erga miseros, [M. p. 56. n. 5.], Pſ. 51, 3., ἐλεος, Epheſ. 2, 4. Dieſe haben die Verheißung, daß er ſich ihrer annehmen, ſie tröſten, und neuen Ausweg und Linderungsmittel anweiſen wolle, wo ſie keine wiſſen. Es iſt aber eine unausſprechliche Wohlthat, daß es Gott nicht bloß hat bewenden laſſen, uns durch Vernunftſchlüſſe darauf

zu führen, daß er uns helfen und beyſtehen werde, ſondern
ausdrücklich verheißen hat, dies gewiß zu thun. Dem Leid
iſt es weit tröſtlicher, ſich daran zu halten, und man mu
darauf beſonders führen; was der praktiſche Religionslehrer
achten hat. — In ſo fern er die verdienten Strafen aufſchieb
mildert, Langmuth, Geduld, Verſchonen, אֶרֶךְ אַפַּיִם,
Aufſchieben des Zorns), μακροθυμια, ἀνοχη, Pſ. 103, 8. f.
2, 4. und 9, 22. — Von der Güte Gottes giebt die Schrift fol
Haupteigenſchaften an: 1) die Allgemeinheit und
parteylichkeit derſelben. Gott erweiſet jedem Geſchöpf
rade ſo viel Gutes, als bey demſelben Empfänglichkeit dazu
[Philo de opif. mundi, p. 13. ed. Pf. Οὐ προς το μ
ἐνεργετει (ὁ θεος) των αὐτου χαριτων — προς δε τας των
γετουμενων δυναμεις· οὐ γαρ ὡς πεφυκεν ὁ θεος ἐν
οὑτω και το γενομενον ἐν πασχειν etc.] Dies iſt der Grun
wonach Gott bey Austheilung ſeiner Wohlthaten handel
mannichfaltig ſie auch ſind, und ſo verſchiedene Grade ſie
haben. Pſ. 145, 9. (Jehovah thut allen wohl, erbarmt ſich
ſeiner Geſchöpfe), vergl. Pſ. 36, 7. Pſ. 103, 11. — 13. (
der Herr über der Erde iſt, geht ſeine Güte über ſeine Ver
u. ſ. w.). Dieſe Lehre, die ſchon von den Propheten im alten
mente erkannt und behauptet wurde, iſt indeſſen hauptſächli
in ihrem ganzen Umfange durch das Chriſtenthum in ein rech
les Licht geſetzt und recht praktiſch vorgetragen worden, wo
das gewöhnliche jüdiſche Vorurtheil die Allgemeinheit derſelben
einſchränkte. Es iſt aber ſehr ungegründet, wenn man bey
den altteſtamentlichen Lehrern, und vorzüglich dem Moſes, hä
an richtigen Begriffen von Gottes Liebe gefehlt. Davon i
Gegentheil aus unzähligen Stellen klar. (S. 2 Moſ. 34,
4 Moſ. 14, 17. 18. und mehrere.) Die Schuld der Mißde
unter den Iſraeliten lag nicht an den Lehrern; ſie lag am Volke,
überhaupt wenig Sinn für das Sittliche hatte, und folglich für
was ihnen die Lehrer von den ſittlichen Eigenſchaften Gottes ſagte
2) Die Güte Gottes iſt unverdient (gratuita), und in
Rückſicht heißt ſie beſonders χαρις, ꝛc. Röm. 4, 4. f. Cap. 11,
Die entgegengeſetzte Meinung iſt ein in der Moral höchſt ſchäd
Vorurtheil, das ſonderlich auch die Juden zu Chriſti und der
Zeiten hatten, daher es im neuen Teſtamente ſo oft beſtritten
das ſich aber auch unter den Chriſten aller Kirchen unter ſo man
faltigen Geſtalten immer wieder erneuert hat. Bey der Güte,
Güte betrachtet, kann gar keine Art des Verdienſtes in Be
tung gezogen werden; denn alsdann hört es auf, Güte zu
und wird Schuldigkeit. Röm. 4, 4. f. Seine freye Güte
aber nie im Widerſpruche mit der Weisheit und Gerechtig
ausgeübt. Daher der Fromme immer auf Gottes Belohnungen

se aber nie darauf rechnen kann. Röm. 2, 4. 5. [Vergl. Thom. lguy Die göttliche Güte gerechtfertigt und gegen die Einwürfe Zweifler vertheidigt, herausgegeben von J. A. Eberhard. ɔzig 1792. 8.]

§. 29.

ittes moralisches Attribut des göttlichen Willens, seine Heiligkeit. [M. §. 11. p. 47.]

Die Heiligkeit Gottes ist überhaupt seine sittliche Vollnmenheit, wodurch alle sittliche Unvollkommenheit in ihm aufɔoben oder ausgeschlossen wird. Die Heiligkeit seines illens ist also diejenige Eigenschaft, vermöge deren er das liche Gute nothwendig und unveränderlich will, das sittliche ɔse hingegen verabscheuet. Im Grunde sind moralische Heiligkeit d Gerechtigkeit einerley; der Unterschied besteht nur darin, daß rch die Heiligkeit die innere Thätigkeit oder Neigung des ttlichen Willens bezeichnet wird, oder die Gesinnung Gottes; rch die Gerechtigkeit aber die Aeußerung desselben durch Handɔgen. (S. §. 27. am Ende.) Es gehört dazu:

1) Daß bey ihm keine sündliche oder moralisch böse Neigung tt finden kann. Jac. 1, 13. heißt es von Gott, er sey ἀπειραστος κακων, er könne zum Bösen nicht gereizt werden, (nicht im activen inne mit der Vulgata und Luther). 1 Joh. 1, 5. (Gott ist ein ht und bey ihm ist keine Finsterniß, d. i. er ist heilig, unsündlich). diesem Sinne heißt er auch טָהוֹר, καθαρος, ἁγνος, 1 Joh. 3, 3., ם תָּמִ, ἁπλος, integer, Ps. 18, 31. Die Alten sagten ἀναμαρτητος.

2) Daß sein Wille und sein Wohlgefallen nie auf das Falsche Betrügliche, sondern allezeit auf das wahre Gute, was sein Kommenster Verstand dafür erkennt, gerichtet, daß er also der Kommenste Lehrer und das höchste Muster alles sittlich Guten sey. Her sagt die Bibel, er habe Mißfallen an bösen, betrüglichen Anɔgen, Ps. 50, 16. f. Ps. 5, 5. (Dir gefällt nicht Missethat, du des Bösen Schutzherr nicht); er sey hingegen Freund der Redɔeit und der Frommen, eben das. V. 7. 8. Ps. 18, 26. ff. Ps. 15, f. Ps. 33, 18., vergl. auch die Stellen bey Morus not. 3. — 5. r Grund der Heiligkeit Gottes liegt also in seinem Verstande in der Freyheit seines Willens. (S. §. 26.) Was die lischen Wörter קדוש und ἁγιος betrifft, so haben einige Philologen, derlich Zachariä (Biblische Theologie, Th. I. S. 249. f.) die merkung gemacht, daß es in der heiligen Schrift, von Gott gerucht, nie die ihm hier beygelegte Bedeutung habe, sondern daß

es, von Gott gebraucht, majeſtätiſch, ehrfurchtswe
deute. Es iſt richtig, daß dieſe Bedeutung am häufigſten
Schrift vorkommt, z. B. Jeſ. 6, 9. Joh. 17, 11. (ἁγιε πατ
daß daher auch ἁγιαζεσθαι für ehrwürdig erkannt werden
ehrt werden, bedeutet. Aber es giebt doch auch unläugb
Stellen, wo das Wort im moraliſchen Sinne von Gott vor
z. B. 3 Moſ. 19, 2. Ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin h
und 1 Petri 1, 14. — 16. So auch ὁσιοτης Epheſ. 4, 24
ἁγιωσυνη, ἁγιασμος, wodurch alle ſittliche Vollkommenheiten
heiligen Schrift ſo häufig ausgedrückt werden, vorzüglich im
Teſtamente. Es hängen die Bedeutungen der Wörter קָדוֹשׁ,
ſanctus, (vergl. §. 126.), in den Sprachen unläugbar ſo zuſa
a) Eigentlich und urſprünglich iſt קָדַשׁ äußerlich rein ſeyn
reinigen, wie 2 Sam. 11, 4. 3 Moſ. 11, 43. 44.; 20, 7
26.; u. ſ. w.; b) abſondern, weil man das Unreine v
thut, und das Reine vom Unreinen abzuſondern und zu ſ
pflegt. Daher wird es c) von allen Arten der äußern Vollko
heit, Auszeichnung vor andern, von der vorzüglichen Würd
Perſon oder Sache gebraucht, als von dem Gott heiligen
im Gegenſatz von κοινον, profanum, das gemeine, ungeſe
ungeweihete. Danach heißt alles das heilig, wovon Unv
menheiten, Entehrungen und Beleidigungen ausgeſchloſſen
deswegen iſt קָדוֹשׁ, ἁγιος und ſacroſanctus unverletzlich, Je
1 Cor. 3, 17. Daher מִקְדָּשׁ, aſylum. Dieſer Begriff iſt n
beſonders auf die Keuſchheit, (wie auch im lateiniſchen
ſanctitas) übergetragen worden, (und in dieſem Sinne iſt es
der heiligen Schrift, z. B. 1 Theſſal. 4, 3. 7. und Wolf zu
Stelle; nur nicht immer im neuen Teſtamente, wie Stang
Symmikta, II. 268. f.); ſodann aber auch auf die ſämm
innern ſittlichen Vollkommenheiten, und endlich auf alle
kommenheiten überhaupt, ſofern dadurch Unvollkommenheit
fernt oder ausgeſchloſſen werden.

§. 30.

Viertes moraliſches Attribut des göttlichen Willens, Gerechtigkeit. [M. p. 48. — 50. §. 12.]

Die Gerechtigkeit Gottes nennt man diejenige Eigen
Gottes, nach welcher er ſein Wohlgefallen am Guten und ſein
fallen am Böſen thätig zu erkennen giebt. Sie iſt alſo im G
mit der Heiligkeit (§. 29.) einerley. Sofern Gott Wohlgefall
allem, was gut iſt, hat, heißt er heilig; ſofern er dies W
fallen bey der Regierung der Welt und der Menſchen zu erke
giebt, durch wirkliche Handlungen, heißt er gerecht. Di

keit geht alſo auf die Geſinnung Gottes, die Gerechtigkeit auf ſeine
ätigkeit, (thätigen Erweiſe jener Geſinnung,) oder auf ſeine Hand-
gen. Beide Eigenſchaften ſtehen mit ſeiner Güte in der genaue-
Verbindung, können daraus hergeleitet werden, und müſſen als
ußerungen derſelben angeſehen werden. (S. hievon und von der
ibnitziſchen Definition der Gerechtigkeit §. 27. Anm.) —
was über die bibliſche Bedeutung der Wörter צדק, צדיק und δι-
αιος. Man muß hier unterſcheiden: 1) die urſprüngliche oder
undbedeutung. Dieſe iſt unſtreitig: richtig, geſchickt, tüch-
g, paſſend, einem gewiſſen Zwecke gemäß, Jeſ. 5, 11. und an
dern Orten. Gerade dies iſt auch die Grundbedeutung von dem
echiſchen δικαιος, (als δικαιος ἱππος, δικαιον ἁρμα, u. ſ. w.),
m dem lateiniſchen juſtus, und dem deutſchen gerecht, z. B. das
eid, die Schuhe ſind (mir) gerecht. 2) Die abgeleiteten Bedeu-
ngen: der recht oder richtig handelt, im moraliſchen Sinne
Tugendhafte, (daher צדק, Tugend, Frömmigkeit). Ferner
ißt צדק (und δικαιοσυνη bey den LXX und im neuen Teſta-
nte) Wahrheit, z. B. Jeſ. 42, 6., auch Wahrhaftig-
it, Treue, Redlichkeit, Güte, Wohlthätigkeit, Be-
ückung, Almoſen, und dann, was wir eigentlich Gerech-
gkeit nennen, wie ſie im Gericht geübt wird; daher auch
צדק, δικαιουν, losſprechen, für unſchuldig erklären
deutet, begnadigen, und beglücken überhaupt. Der Zu-
mmenhang muß jedesmal die Bedeutung beſtimmen.

Gott zeigt uns Menſchen ſein höchſtes Wohlgefallen am Guten
er Nützlichen, und ſeinen Abſcheu gegen das Böſe oder Schädliche
f doppelte Art: 1) Durch Geſetze und Anordnungen, die den
eck haben, uns von dem, was gut und zweckgemäß iſt, und von
n, was böſe und zweckwidrig, zu belehren, damit wir danach
ere Geſinnungen und Handlungen einrichten ſollen. Dies nennt
n juſtitia legislatoria, auch antecedens ſ. poſitiva.
Durch Handlungen, wodurch er ſein Wohlgefallen am Guten,
an denen, die Gutes üben oder tugendhaft ſind, thätig zu er-
nen giebt; auf der andern Seite aber auch ſein Mißfallen an dem
ſen, und an denen, die böſe handeln. Dies heißt juſtitia judi-
aria, auch rectoria, diſtributiva, compenſatrix, retribu-
ia, conſequens. Da dieſe in den theologiſchen und philoſophi-
n Schulen gemachte alte Eintheilung ihren guten Grund hat und
Recht eingeführt iſt, ſo folgen wir derſelben, wie auch Morus
han hat. Man kann es mit andern Worten ſehr gut ſo aus-
cken: Gott ſchätzt (vermöge ſeiner Heiligkeit) den Unterſchied
ſchen moraliſch gut und böſe auf das richtigſte; und alſo auch die
raliſch guten und böſen Handlungen der Menſchen. Er hat den
nſchen dieſen Unterſchied bekannt gemacht, (durch ſeine Geſetze,

juſtitia

juſtitia legislatoria, zu deren Kenntniß uns Vernunft, h
Schrift und Erfahrung Anleitung geben,) und er hält darauf;
damit die Menſchen nicht bloß den Unterſchied zwiſchen gu
böſe wiſſen, ſondern auch erfahren ſollen, hat er mit dem g
gewiſſe nothwendige Vortheile (Belohnungen) und mit dem
gewiſſe nothwendige Uebel (Strafen) unzertrennlich verbunden, (j
tia judiciaria). — Wir handeln alſo:

I. Von der geſetzgebenden Gerechtigkeit G
d. i. von der göttlichen Gerechtigkeit, ſofern ſie ſich in de
ihm gegebenen Geſetzen zu erkennen giebt. Die ſämmtliche
ſetze Gottes haben ihre Beziehung auf die wahre Wohlfah
Menſchen, indem ſie dieſelben von dem, was ihnen gut und
lich iſt, belehren und ſie vor dem Schädlichen warnen. (S
19, 8. — 12. Röm. 12, 2. θελημα θεου το αγαθον και
στον και τελειον). Die göttlichen Geſetze ſelbſt pflegt man
theilen: 1) In natürliche, d. i. ſolche, die nothwendig a
Einrichtung und Beſchaffenheit der menſchlichen Natur fließe
alſo daraus erkennbar ſind. Sie werden durch die Vernun
das Gewiſſen der Menſchen erkannt; und auch in der Bib
beſtändig darauf verwieſen, ſie werden darin wiederholt,
erläutert. (Vergl. Einleit. §. 3.) 2) In willkührlich
poſitive (arbitrariae, poſitivae). Dieſe ſind ſolche, die i
nothwendigen Verbindung mit der menſchlichen Natur ſteh
alſo durch die Vernunft nicht erkannt oder demonſtrirt
können, ſondern ſich bloß auf den ausdrücklichen Befehl
gründen. Sie ſind dem Menſchen nicht ins Herz geſchriebe
dern werden ihm von außen her von Gott bekannt gemacht
hin rechnet man nun z. B. die Gebote, welche die Einricht
öffentlichen Gottesdienſtes und das Ceremoniell betreffen, d
politiſchen Gebote, die im Moſes vorkommen, und v
dere poſitive Religionsvorſchriften und Lehren der heiligen
im alten und neuen Teſtamente. Die gewöhnliche Theorie
Gott allerdings dergleichen poſitive Geſetze den Juden und
gegeben habe. Sie können ihnen (1.) ſchon nützlich f
Uebung ihres Gehorſams gegen Gott und ihrer Frömmigk
Gottergebenheit, etwa ſo, wie der Vater ſeinem Kinde
ſeinem Beſten gemeintes willkührliches Geſetz auflegt, um

t auch (2.) aus der Erfahrung, daß die Menſchen immer auf
ichte Gebräuche und Arten der Gottesverehrung verfallen ſind,
n ſie ſich ſelbſt überlaſſen waren, ſogar die weiſeſten Nationen;
r es Gott nicht unanſtändig ſeyn kann, ſelbſt willkührliche
räuche und auf Religion ſich beziehende poſitive Geſetze und
en vorzuſchreiben. Auch können (3.) die natürlichen Geſetze
ɔ göttliche ausdrückliche Offenbarung ein poſitives Anſe-
erhalten, (um ihnen dadurch deſto mehr Eingang und feyer-
Sanktion zu verſchaffen,) und können durch poſitive Geſetze
ert, beſtätigt, erweitert und motivirt werden. Weil ſie
oft die Abſicht haben, beſondere Zwecke, die nicht aus der
ur der Dinge ſelbſt bekannt ſind, zu erreichen, ſo ſind ſie weder
nothwendig allgemein noch auch unveränderlich, wenn
nicht anders ſelbſt es erklärt hat; ſie verpflichten auch niemanden,
ſie ohne ſeine Schuld unbekannt bleiben. Allein Andere
nen geradezu das Daſeyn dieſer poſitiven Geſetze, als
er nämlich, die von Gott wirklich herrührten, und leiten ſie
bloß von Menſchen her; behaupten auch wohl, daß es ein
licher Satz ſey, wenn man poſitiven Geſetzen und Lehren
ichen Urſprung beylege, indem dadurch in der menſchlichen
llſchaft immer viel Unheil geſtiftet ſey und noch geſtiftet werde.
ehedem ſchon Tindal und mehrere engliſche naturaliſtiſche
ɔſophen, und neuerlich D. Steinbart, (Syſtem der reinen
kſeligkeitslehre, S. 62. — 71. und S. 130. u. f.). Es waren
mehrere alte Philoſophen unter den Griechen der Meinung,
es bloßer Volkswahn ſey, daß es poſitive Geſetze der Gott-
gebe, da es augenſcheinlich ſey, daß ihre angeblichen poſitiven
ze von Menſchen herrührten und nur unter göttlicher Auto-
publicirt wären. Gegen dieſe Behauptung hat ſonderlich
eſti ſeine Vindicias arbitrii divini in religione conſtituen-
eſchrieben. (Opusc. theol. p. 187. ſq.). Hiergegen iſt von
ner in der Diſquiſ. Utrum Deus ex mero arbitrio po-
tem ſuam legislatoriam exerceat viel erinnert worden,
von Eberhard in der A. des Sokr. Th. I. Alle Gründe
iori dagegen ſind unſtatthaft. — Man hat aber der Be-
tung beſonders durch folgende Bemerkungen Schein zu geben
ɔt. Man meint nämlich: 1) Die Erfahrung lehre, daß durch
tzung ſolcher poſitiven Geſetze, die für göttlich gehalten wür-
die natürlichen Gebote in Gefahr geriethen, vernachläſſigt und
reten zu werden, wie ſelbſt das Beyſpiel der Iſraeliten und
ten lehre. Man antwortet darauf mit Recht: der Mißbrauch
den rechten Gebrauch nicht auf, und aus dem Mißbrauch,
iele davon gemacht hätten, folge nicht, daß die Sache ſelbſt
tz, ſchädlich und verwerflich ſey, und von Gott nicht herrüh-
önne, indem ja die allerwohlthätigſten Einrichtungen und An-

ſtalten

ſtalten Gottes in der Natur auch oft von Menſchen gemißbra
würden. Dies ſey aber kein Beweis, daß ſie Gott darin
wirklich gemacht habe. 2) Wenn einmal die Idee vom Da
poſitiver Geſetze vorhanden ſey, ſo folge daraus Unterdrück
der Menſchen, und Auflegung unerträglicher, harter und oft wi
ſinniger Vorſchriften, die man den Menſchen unter dem Vorwa
daß es Gottes Gebote wären, aufdringen könne. Hier beruft
ſich wieder auf die Geſchichte, z. B. der Juden. Hierauf iſt zu
worten: Eben die falſchen menſchlichen Gebote haben es um
nöthiger gemacht, daß Gott dadurch der menſchlichen Schwach
zu Hülfe kam. Ferner: Alle die übeln Folgen kommen nicht
den poſitiven göttlichen Verordnungen her, ſondern von
kührlichen menſchlichen Verordnungen, welche die Menſchen fä
lich für göttliche ausgegeben haben; (dagegen erinnern ju
daß das Unterſcheiden hier ausnehmend ſchwer ſey, wie Geſch
und Erfahrung lehre). 3) Gott habe alles einmal ſo weiſe ei
richtet und angeordnet, daß keine Abänderung der einmal gem
ten Naturgeſetze und auch keine Zuſätze zu denſelben nöthig wä
Gott aber thue nichts Unnöthiges. Dagegen iſt zu bemer
Die Naturgeſetze werden durch die poſitiven göttlichen Geſetze
verändert, ſie widerſprechen denſelben nicht, und befreyen
auch nicht von der Verbindlichkeit, die natürlichen Geſetze zu beob
ten, heben ſie alſo keineswegs auf. Es läßt ſich überhaupt
Nichtvorhandenſeyn der poſitiven Geſetze a priori nicht demonſtri
man kann auch a priori die Unnöthigkeit derſelben nicht bewe
Es iſt eine res facti; und wenn erwieſen werden kann, daß wir
dergleichen da ſind, ſo hilft alles Raiſonnement a priori dag
nichts. Wäre kein Uebel in der Welt, ſo bewieſen uns die Phi
phen aus allen Eigenſchaften Gottes a priori, es könne keine
geben, worin Uebel ſey. Da es aber nachweislich vorhande
ſo müſſen ſie ſich begnügen, zu zeigen, wie es mit den göttlichen E
ſchaften vereinbar ſey.

Anm. Ohne ſich auf die weitere philoſophiſche Erörterung der S
frage einzulaſſen, braucht man hier nur Folgendes zu bemerken. Die
ſchichte der Menſchheit aller Zeiten lehrt uns, daß man dem gr
Theile der Menſchen die natürliche Verbindlichkeit zu gewiſſen Pfl
durch bloße vernunftmäßige Vorſtellungen und durch Vernunftbeweiſe
nicht begreiflich machen kann. Sie hängen von Autoritäten ab, und
deren weiſen Gebrauch findet man bey ihnen leichtern Eingang. E
die meiſten Gelehrten, Philoſophen und wiſſenſchaftlich Gebildeten fi
dieſer Abhängigkeit, ſo wenig ſie es auch eingeſtehen und von ſich
glauben wollen. Die Autorität Gottes muß natürlich unter allen A
täten am ſtärkſten wirken, und daher hat man auch von den älteſten Z
her ſelbſt unter den Heiden die Naturgebote als ausdrücklich und
lich von Gott gegebenes Geſetz vorgetragen. Die Menſchen fühlte
Bedürfniß poſitiver göttlicher Geſetze. Aber dieſelben müſſen bey
Gottesverehrung nothwendig auch etwas äußerliches und ſinnliches
gewiſſe Gebräuche, Ceremonien u. ſ. f. Um nun dieſen poſitiven

enſtlichen Geſetzen, (die den Menſchen wirklich höchſt nöthig und wohlthätig waren,) das nöthige Anſehn und eine recht feyerliche Sanktion zu ben, ſo wurden ſie gleichfalls auch unter den Heiden unter göttlicher utorität publicirt, und dies geſchah aus gleicher Abſicht ſelbſt mit den ſitiven bürgerlichen Geſetzen der älteſten Völker. Daher ſind dieſe ch bey ihnen gewöhnlich mit den gottesdienſtlichen verwebt und machen mit ein Ganzes aus, bey den Griechen, Römern, Muhamedanern, wie y den Iſraeliten. Könnte es daher wohl unerwartet, zweckwidrig oder r menſchlichen Natur entgegen ſcheinen, wenn Gott unter den Iſraelin poſitive Geſetze unter ſeiner Autorität von Moſe und den Propheten irklich publicieren ließ? Dadurch konnte dies Volk vor allen poſitiven eſetzen, die ihnen ſonſt Menſchen aufgedrungen haben würden, bewahrt erden. Wenn es einmal wahr iſt, daß Autorität bey den meiſten Menhen Bedürfniß iſt, und die Autorität Gottes das ſtärkſte Gewicht bey as hat und haben muß; ſo muß es als eine groſſe göttliche Wohlthat ngeſehen werden, wenn Gott dieſem Bedürfniß abhilft. Ob er dies nun irklich gethan habe durch nähere Offenbarung, entweder allgemein oder y einzelnen Völkern, das iſt Thatſache, die ſich alſo nicht a priori beimmen läßt, ſondern auf Zeugniſſen beruht. (S. Einleit. §. 2. und 3.) ben darein ſetzen die Schriftſteller des A. und N. T. ſtets einen Hauptorzug der Iſraeliten vor andern Völkern, daß ihnen Gott ſeinen Willen offenbart und Geſetze gegeben habe. (Pſ. 147, 20. Röm. 3, 2.) Aber ie poſitiven Geſetze der Iſraeliten ſind nun zum Theil von der Art, daß e nicht allgemein werden konnten und ſollten; ſie waren zum Theil ur für dieſes Volk, deſſen Land und Klima beſtimmt, und nur auf eine ewiſſe Zeit gegeben. Nach und nach, da ſich die Umſtände änderten, igten ſich Mängel und Lücken, und es entſtanden daher allerley Mißräuche. Nun erſchien das Chriſtenthum. Dieſes publicirte die Naturgeſetze zugleich unter göttlicher Autorität, wie bey den Iſraeliten auch geſchehen war. Der Stifter deſſelben verband aber auch verſchiedene poſitive ottesdienſtliche Geſetze und Vorſchriften damit, aber wenige, und nur olche, die leicht und überall beobachtet werden konnten, und er erklärte die Menſchen für frey von allen denen poſitiven Geboten des Moſaiſchen Geſetzes, die nicht zugleich Naturgebote, oder auch ſeine Gebote waren. Das Ceremoniengeſetz hatte nun ſeine Dienſte gethan, und war auch nie beſtimmt geweſen, immer zu gelten und alle Menſchen zu verbinden. Aber viele zuſammentreffende ungünſtige Umſtände machten, daß in den folgenden Jahrhunderten ein groſſer Theil der Völker, die ſich zum Chriſtenthum bekannten, in der wahren Geiſteskultur wieder rückwärts gingen, und die ſo einfache und wohlthätige chriſtliche Lehre mit ſo vielen willkührlichen Geboten untermiſchten und überluden, die ſie für Gottes und Chriſti Gebot ausgaben, daß viele unter ihnen wirklich nicht beſſer daran waren, als der groſſe Haufe der Juden zu den Zeiten Chriſti. Dies iſt aber nicht Vorwurf für die chriſtliche Lehre, ſondern er trifft die, welche ſie mißbrauchten. Und wo iſt eine der edelſten Gaben Gottes, die nicht von Menſchen gemißbraucht wäre? Aber hört ſie darum auf, ſein Geſchenk zu ſeyn?

§. 31.

Fortſetzung der Abhandlung von der göttlichen Gerechtigkeit.

II. Die andere Art der Erweiſe der göttlichen Gerechtigkeit nennt man die richterliche oder vergeltende Gerechtigkeit. (S. §. 30. u. M. p. 49. Anmerk.) Dieſe findet dann ſtatt, wenn Gott ſein

sein Wohlgefallen an den guten mit seinen Gesetzen übereinstim
den Handlungen der Menschen zu erkennen giebt, hingegen
Mißfallen an den bösen und gesetzwidrigen Handlungen.
nennt man Belohnungen, dieses Strafen; in der Schrift
nach menschlicher Weise: ἀγαπη und ὀργη, אַף, חָרוֹן, u. s. w.
1, 18.; 2, 8. — Nach der allgemeinen Ueberzeugung alle
einen Gott erkennen, ist Gott als höchster Oberherr auch
unserer Schicksale; unser Glück und Unglück ist in seiner Ga
Da man nun bemerkt, daß die Beobachtung der göttlichen G
heilsame Folgen, Sünde aber schädliche Folgen hat, so schließt
daraus, daß Gott die Tugend belohne, das Laster hingegen be
und daß das Glück Beweis seiner Liebe, Unglück Beweis
Unwillens und Zorns sey. Nach dieser einfachen und
Menschen abstrahirten Vorstellung ist die Bibelsprache zu beu
len und zu erklären. — Diese Vorstellung, die wir uns m
licher Weise davon machen und in menschlicher Sprache ausdr
giebt nun Gelegenheit zu der in den Schulen eingeführten Eint
der göttlichen Gerechtigkeit in remuneratoriam und punitr
Mehreres hierüber, auch Geschichtliches, im Artikel de pe
§. 86. und 87.; hier nur besonders die allgemeinen Grundsätze,
denen wir dort ausgehen müssen.

1) Remuneratoria, die vergeltende oder belohnende
nach Gott gute Handlungen belohnt, oder den Menschen dafür be
entweder so, daß die Belohnung sogleich erfolgt, oder als zuk
versprochen wird. Hieraus, wenn uns Gott belohnt, schließ
mit Recht: a) daß unsere Handlungen mit dem Willen und de
sichten Gottes übereinstimmen, oder, welches einerley ist, daß
uns liebe, mit uns zufrieden sey; und b) wir werden dadur
getrieben, unser Verhalten den göttlichen Vorschriften gemäß
richten. Dies ist also die Absicht Gottes dabey. Hieher ge
folgende biblische Stellen: Ps. 37, 37. (Glück ist der Red
Lohn), Ps. 73, 24. f. Röm. 2, 6. — 10. 1 Cor. 3, 8. Hebr. 6
2 Tim. 4, 8. u. s. w. Die göttlichen Belohnungen pflegt
aber auf doppelte Art einzutheilen: (a.) In natürliche (natur
Dies versteht man so: Gott hat in der Natur die weise Einric
gemacht, daß die guten Handlungen der Menschen gute Folge
ben. (Morus: nexus commodi necessarii cum bono f.
facto.) Weil nun dies natürlich Gute Folgen der guten H
lungen sind, d. i. solche, die in den von Gott selbst gemachten
sen Einrichtungen in der Natur ihren Grund haben, so nennt
sie praemia naturalia s. ordinaria, als Ruhe und Zufri
heit der Seele, Beyfall der Redlichen, auch Genuß äußerli
Vortheile, Festigkeit und Gesundheit des Körpers, Zuwach
Vermögens, u. s. f. S. Ps. 37, 16. — 40. Ps. 112. ganz.

es, was man mit der Sentenz ſagt: Die Tugend lohnt ſich ſelbſt. b.) Poſitive oder willkührliche (auch extraordinaria) ſind ſolche, die in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit den Handlungen der Menſchen ſtehen. (Morus: nexus commodi non neceſſarii cum bono ſ. recte facto.) Was hier auf Erden als poſitive Belohnungen Gottes anzuſehen ſey, und ob dergleichen hier auf Erden ſtatt finden? darüber können wir in einzelnen gegebenen Fällen nicht entſcheiden; die chriſtliche Lehre verſpricht auch derſelben nie allgemein. Die Stellen, die man dafür anführt, gehen entweder auf die natürlich guten Folgen der Tugend und Frömmigkeit, 1 Tim. 4, 8. Marc. 10, 29. 30. Sprichw. 3, 2. f.; oder ſie beziehen ſich auf die bey dem iſraelitiſchen Volk gemachten Anordnungen Gottes, die nicht allgemein waren, als 5 Moſ. 28, 5. 29. 2 Moſ. 10, 22. Epheſ. 6, 2. Aber von den Belohnungen in der künftigen Welt reden die Schriftſteller neuen Teſtaments ſo, daß man deutlich ſieht, ſie behaupten: Gott werde außer den natürlichen Folgen guter Handlungen, womit er Tugendhafte belohnen wird, auch noch willkührliche Belohnungen hinzuthun, die man nicht als nothwendige Folgen der Tugend anſehen könne. (S. Artikel 15.) Dieſe belohnende Gerechtigkeit Gottes hat folgende Attribute. Sie iſt (1.) allgemein. Jede, auch die kleinſte gute Handlung jedes einzelnen Menſchen wird belohnt. Denn keine iſt Gott unbekannt. Matth. 10, 42. 1 Cor. 5. Hebr. 6, 10. (2.) Unparteyiſch. Dies heißt in der heiligen Schrift ἀπροσωπολημψια θεου. Röm. 2, 10. 11. Bloß nach dem Werth und der wahren innern Güte der Handlung lohnt Er, nicht nach dem Aeußern und dem bloßen Schein, wodurch menſchliche Richter ſo oft getäuſcht werden. — Uebrigens belehrt uns das neue Teſtament, daß jene Welt erſt der rechte Schauplatz der vergeltenden, vollkommenſten Gerechtigkeit Gottes, d. i. der Belohnung und Strafe, ſeyn werde. Alſo mit der Wahrheit, daß hier nur der unvollkommene Anfang unſers Daſeyns ſey, und nach dem Erdenleben die längſte und die beſſere Periode unſers Lebens (vita vere vitalis) beginne, löſet das Chriſtenthum die ſonſt ſchwer zu beantwortende Frage: ob es nicht ungerecht ſey, daß es Gott dem Frommen auf Erden oft ſo übel und dem Frevler ſo wohl gehen laſſe? S. die treffliche Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, Matth. 13, 24. — 30., vergl. V. 36. — 40. Röm. 2, 5. — 12. 2 Theſſal. 1, 4. — 12. Luc. 4, 13. 14.

2) Punitiva (Strafgerechtigkeit) ſ. coërcitiva. Andere nennen ſie vindicativa ſ. ultrix. (1.) Von der Strafgerechtigkeit Gottes überhaupt, und von den Abſichten der göttlichen Strafen. Wenn wir ſagen: Gott zeigt ſeine Gerechtigkeit durch Strafen, ſo heißt das ſo viel, als: er läßt auf böſe Handlungen

der

der moraliſchen Geſchöpfe (auf moraliſche Uebel) unangenehme Empfindungen folgen, die ſie von dem Mißfallen Gottes an der Uebertretung ſeiner Vorſchriften überzeugen ſollen, (nectit commoda bonis ſive recte factis, incommoda malo ſive male factis). Die Bibel giebt den doppelten Zweck der Strafen an: Gott ſtrafe: a) um die Sünden (das moraliſche Uebel) zu hindern oder zu vermindern, alſo zum Beſten des Ganzen und einzelner Individuen. 1 Cor. 11, 32. *Κρινόμενοι ὑπο Κυρίου, παιδευόμεθα, ἱνα μη συν τῳ κοσμῳ κατακριθωμεν*, d. i. die von Gott über uns verhängten Strafen haben unſere Beſſerung zum Zweck; erreichte Er damit nicht ſeinen Zweck an uns, ſo würden wir des künftigen ewigen Glücks gänzlich verluſtig gehen, und mit den Ungläubigen gleiches Schickſal haben. Jeſ. 26, 9. (Geht deine Strafe über das Land, ſo lernen die Einwohner Frömmigkeit); Pſ. 119, 67. (Ehe ich leiden mußte, ſündigte ich; nun aber halte ich auf dein Gebot, nämlich um mir nicht neues Leiden zuzuziehen); V. 71. (Wohl mir, daß ich leiden mußte, denn nun lern' ich deine Gebote). b) Zu zeigen, daß jede Sünde ihm mißfalle, und daß folglich nur der treue Beobachter ſeiner Gebote auf ſein Wohlwollen rechnen könne; alſo, um das Anſehen ſeiner wohlthätigen Geſetze unter den Menſchen zu ihrem Beſten aufrecht zu erhalten. Dies iſt die Folge von dem Verhergehenden, und hat denſelben wohlthätigen Zweck, da dem Menſchen nichts wichtiger ſeyn kann, nichts mehr das Ziel aller ſeiner Wünſche, als die Zufriedenheit Gottes mit ihm. Dies drückt die Bibel unter anderm ſo aus: Gott werde durch Strafen geheiligt, 3 Moſ. 10, 3., d. i. er beabſichtige dies durch ſeine Strafen, daß man ihn für heilig erkennen ſolle, oder für einen Gott, der Mißfallen habe am Böſen. Röm. 1, 18. *Ἀποκαλυπτεται ὀργη θεου — ἐπι πασαν ἀσεβειαν και ἀδικιαν ἀνθρωπων.* (Seine Gerechtigkeit fordert aber auch, daß, ſo wie er das Gute belohnt, das uns von andern erwieſen wird, (§. 30.), ſo auch das Böſe beſtraft werden muß, das andere uns zufügen. 2 Theſſal. 1, 6. 7. Pſ. 9, 5. f. Dies nennt die Bibel mit populärem Ausdrucke Rache oder Wiedervergeltung (*ἐκδικησις*), z. B. Röm. 11, 19.) Hieraus erhellt, daß der eigentliche letzte Zweck der göttlichen Strafen bey den Menſchen dahin gehe, die Menſchen moraliſch zu beſſern, und in dieſer Rückſicht ſagt man ganz recht, daß ſeine Strafgerechtigkeit ſich als weiſe Güte zeige, die der Empfänglichkeit der Objekte angemeſſen iſt. Gott hat aber die Abſicht, theils diejenigen ſelbſt zu beſſern, die er ſtraft, theils durch das aufgeſtellte Strafexempel andere zu beſſern und ſie von gleichen Vergehungen abzuſchrecken. Wenn ſich an einem Uebertreter der Zweck, ihn ſelbſt zu beſſern, nicht erreichen läßt, ſo beſſert er doch andere durch das an ihm vollzogene Strafexempel. S. Pſ. 50, 16. f. Röm. 2, 4. — 6. Pſ. 52, 7. f. 2 Petri 2. und 3. 1 Cor. 10, 11. (Alle dieſe Strafen ſind an den

Iſraeliten vollzogen, zum Warnungsbeyſpiel (τοποι, ſ. V. 6.) uns, die wir in der letzten Weltperiode (im neuen Teſtamente) l). — Einige, als Michaelis, (Gedanken über die Lehre der gen Schrift von der Sünde, u. ſ. w., Göttingen 1779. 8.), be- ten, daß der letzte Zweck bey den göttlichen Strafen nicht ſerung, ſondern Abſchreckung ſey. Er läugnet zwar nicht, Strafen zur Beſſerung des Geſtraften dienen könnten; aber meint doch, in allen Gerichten ſey Abſchreckung von dem aften Vergehen ſowohl für den Verbrecher ſelbſt, als für an- , oft auch nur für andere allein, der Hauptzweck der Strafe. das iſt eine bey menſchlichen Gerichten unvermeidliche Un- ommenheit, daß die Strafen nicht allemal den Zweck haben nen, den Verbrecher ſelbſt zu beſſern, ſondern nur andere uſchrecken. Man trägt alſo hier gerade das, was Unvoll- nenheit bey menſchlichen Richtern und Regenten iſt, auf Gott . Nur derjenige Geſetzgeber, dem es an Mitteln fehlt, für einzelnen Uebertreter das auszufinden, was zu ſeiner Beſſe- dient, muß oft einige bloß zum Schrecken für andere härter en, als es zu ihrer eignen Beſſerung nöthig geweſen wäre. er muß der Regent, der nicht alles weiß und überſehen kann, nit einzelnen Unterthanen hart verfahren, und ſie zum Beſten Ganzen aufopfern. Folglich rühren die von Menſchen verhäng- Strafen, die zum Exempel für andere dienen, in ſo fern ſie ören, dem ſelbſt nützlich zu ſeyn, der ſie leidet, mehrentheils aus Schwäche und Unvermögen menſchlicher Regenten und tzgeber her. Wie kann man alſo dies auf Gott übertragen, allmächtig iſt, alles weiß und alles überſieht? Gott kann nie Menſchen härter ſtrafen, als zu deſſen eigner Beſſerung ig iſt; und die Menſchen, die er durch Strafen beſſern will, en durch die Strafen auch allemal gebeſſert werden, wenn ſie ſelbſt nicht widerſtreben, weil Er in der Wahl der Mittel irren kann, welches aber bey Menſchen anders iſt. Die Be- fenheit menſchlicher Strafen kann alſo bey Beurtheilung der ichen nie zum Maaßſtab genommen werden. Denn Gottes afrecht beruht auch nicht auf einerley Gründen mit dem ifrecht menſchlicher Regenten, und die Unvollkommenheiten der ichlichen Strafen müſſen bey den göttlichen ganz wegfallen. — rhaupt werden viele Mißverſtändniſſe vermieden, wenn man auch da, wo von Gottes Strafgerechtigkeit die Rede iſt, Gott bloß unter dem Bilde eines Richters, ſondern auch eines ers denkt, wie auch die heilige Schrift thut, der bloß, um lzuthun, züchtigt, um zu beſſern, wie Pſ. 119, 39. „auch Strafen biſt du gnädig!“ Daher παιδεια, Hebr. 12, 5. — ἀποτομια, ſeveritas, Röm. 11, 22. — Doch iſt das vom Richter keinesweges an ſich verwerflich, aber es kann leicht

der moraliſchen Geſchöpfe (auf moraliſche Uebel) unangenehm
pfindungen folgen, die ſie von dem Mißfallen Gottes an der
tretung ſeiner Vorſchriften überzeugen ſollen, (nectit commoda
ſive recte factis, incommoda malo ſive male factis). Die
giebt den doppelten Zweck der Strafen an: Gott ſtrafe: a) u
Sünden (das moraliſche Uebel) zu hindern oder zu vermi
alſo zum Beſten des Ganzen und einzelner Individuen. 1 Cor
32. *Κρινομενοι ὑπο Κυριου, παιδευομεθα, ἱνα μη συν τῳ κ
κατακριθωμεν*, d. i. die von Gott über uns verhängten St
haben unſere Beſſerung zum Zweck; erreichte Er damit nicht
Zweck an uns, ſo würden wir des künftigen ewigen Glück
verluſtig gehen, und mit den Ungläubigen gleiches Sch
haben. Jeſ. 26, 9. (Geht deine Strafe über das Land, ſo l
die Einwohner Frömmigkeit); Pſ. 119, 67. (Ehe ich leiden m
ſündigte ich; nun aber halte ich auf dein Gebot, nämlich um
nicht neues Leiden zuzuziehen); V. 71. (Wohl mir, daß ich l
mußte, denn nun lern' ich deine Gebote). b) Zu zeigen, da
Sünde ihm mißfalle, und daß folglich nur der treue Beobachte
ner Gebote auf ſein Wohlwollen rechnen könne; alſo, um das A
ſeiner wohlthätigen Geſetze unter den Menſchen zu ihrem Beſte
recht zu erhalten. Dies iſt die Folge von dem Vorhergehenden,
hat denſelben wohlthätigen Zweck, da dem Menſchen nichts
tiger ſeyn kann, nichts mehr das Ziel aller ſeiner Wünſche,
die Zufriedenheit Gottes mit ihm. Dies drückt die Bibel unte
derm ſo aus: Gott werde durch Strafen geheiligt, 3
10, 3., d. i. er beabſichtige dies durch ſeine Strafen, daß ma
für heilig erkennen ſolle, oder für einen Gott, der Mißfallen
am Böſen. Röm. 1, 18. *Ἀποκαλυπτεται ὀργη θεου — ἐπι π
ἀσεβειαν και ἀδικιαν ἀνθρωπων.* (Seine Gerechtigkeit forde
aber auch, daß, ſo wie er das Gute belohnt, das uns von a
erwieſen wird, (§. 30.), ſo auch das Böſe beſtraft werden muß,
andere uns zufügen. 2 Theſſal. 1, 6. 7. Pſ. 9, 5. f. Dies
die Bibel mit populärem Ausdrucke Rache oder Wiedervel
tung (*ἐκδικησις*), z. B. Röm. 11, 19.) Hieraus erhellt, d
eigentliche letzte Zweck der göttlichen Strafen bey den Menſchen
gehe, die Menſchen moraliſch zu beſſern, und in d
Rückſicht ſagt man ganz recht, daß ſeine Strafgerechtigke
als weiſe Güte zeige, die der Empfänglichkeit der Objekte
meſſen iſt. Gott hat aber die Abſicht, theils diejenigen ſe
beſſern, die er ſtraft, theils durch das aufgeſtellte Strafe
andere zu beſſern und ſie von gleichen Vergehungen abzuſch
Wenn ſich an einem Uebertreter der Zweck, ihn ſelbſt zu b
nicht erreichen läßt, ſo beſſert er doch andere durch das an ihm
zogene Strafexempel. S. Pſ. 50, 16. f. Röm. 2, 4. — 6. P
7. f. 2 Petri 2. und 3. 1 Cor. 10, 11. (Alle dieſe Strafen ſi

Iſraeliten vollzogen, zum Warnungsbeyſpiel (τυποι, ſ. V. 6.) uns, die wir in der letzten Weltperiode (im neuen Teſtamente) i). — Einige, als Michaelis, (Gedanken über die Lehre der gen Schrift von der Sünde, u. ſ. w., Göttingen 1779. 8.), be- ten, daß der letzte Zweck bey den göttlichen Strafen nicht ſerung, ſondern Abſchreckung ſey. Er läugnet zwar nicht, Strafen zur Beſſerung des Geſtraften dienen können; aber einet doch, in allen Gerichten ſey Abſchreckung von dem aften Vergehen ſowohl für den Verbrecher ſelbſt, als für an- , oft auch nur für andere allein, der Hauptzweck der Strafe. das iſt eine bey menſchlichen Gerichten unvermeidliche Un- ommenheit, daß die Strafen nicht allemal den Zweck haben nen, den Verbrecher ſelbſt zu beſſern, ſondern nur andere uſchrecken. Man trägt alſo hier gerade das, was Unvoll- nenheit bey menſchlichen Richtern und Regenten iſt, auf Gott . Nur derjenige Geſetzgeber, dem es an Mitteln fehlt, für einzelnen Uebertreter das auszufinden, was zu ſeiner Beſſe- dient, muß oft einige bloß zum Schrecken für andere härter en, als es zu ihrer eignen Beſſerung nöthig geweſen wäre. er muß der Regent, der nicht alles weiß und überſehen kann, nit einzelnen Unterthanen hart verfahren, und ſie zum Beſten Ganzen aufopfern. Folglich rühren die von Menſchen verhäng- Strafen, die zum Exempel für andere dienen, in ſo fern ſie ören, dem ſelbſt nützlich zu ſeyn, der ſie leidet, mehrentheils aus Schwäche und Unvermögen menſchlicher Regenten und tzgeber her. Wie kann man alſo dies auf Gott übertragen, allmächtig iſt, alles weiß und alles überſieht? Gott kann nie Menſchen härter ſtrafen, als zu deſſen eigner Beſſerung ig iſt; und die Menſchen, die er durch Strafen beſſern will, en durch die Strafen auch allemal gebeſſert werden, wenn ſie ſelbſt nicht widerſtreben, weil Er in der Wahl der Mittel irren kann, welches aber bey Menſchen anders iſt. Die Be- fenheit menſchlicher Strafen kann alſo bey Beurtheilung der ichen nie zum Maaßſtab genommen werden. Denn Gottes afrecht beruht auch nicht auf einerley Gründen mit dem frecht menſchlicher Regenten, und die Unvollkommenheiten der ſchlichen Strafen müſſen bey den göttlichen ganz wegfallen. — rhaupt werden viele Mißverſtändniſſe vermieden, wenn man auch da, wo von Gottes Strafgerechtigkeit die Rede iſt, Gott bloß unter dem Bilde eines Richters, ſondern auch eines ters denkt, wie auch die heilige Schrift thut, der bloß, um lzuthun, züchtigt, um zu beſſern, wie Pſ. 119, 39. „auch Strafen biſt du gnädig!“ Daher παιδεια, Hebr. 12, 5. — ἀποτομια, ſeveritas, Röm. 11, 22. — Doch iſt das vom Richter keinesweges an ſich verwerflich, aber es kann leicht

der moraliſchen Geſchöpfe (auf moraliſche Uebel) unangenehm
pfindungen folgen, die ſie von dem Mißfallen Gottes an der
tretung ſeiner Vorſchriften überzeugen ſollen, (nectit commoda
ſive recte factis, incommoda malo ſive male factis). Die
giebt den doppelten Zweck der Strafen an: Gott ſtrafe: a) u
Sünden (das moraliſche Uebel) zu hindern oder zu vermi
alſo zum Beſten des Ganzen und einzelner Individuen. 1 Cor
32. *Κρινομενοι ὑπο Κυριου, παιδευομεθα, ἱνα μη συν τῳ κ
καταχριθωμεν*, d. i. die von Gott über uns verhängten St
haben unſere Beſſerung zum Zweck; erreichte Er damit nicht
Zweck an uns, ſo würden wir des künftigen ewigen Glücks
verluſtig gehen, und mit den Ungläubigen gleiches Sch
haben. Jeſ. 26, 9. (Geht deine Strafe über das Land, ſo l
die Einwohner Frömmigkeit); Pſ. 119, 67. (Ehe ich leiden m
ſündigte ich; nun aber halte ich auf dein Gebot, nämlich um
nicht neues Leiden zuzuziehen); V. 71. (Wohl mir, daß ich l
mußte, denn nun lern' ich deine Gebote). b) Zu zeigen, da
Sünde ihm mißfalle, und daß folglich nur der treue Beobachte
ner Gebote auf ſein Wohlwollen rechnen könne; alſo, um das An
ſeiner wohlthätigen Geſetze unter den Menſchen zu ihrem Beſten
recht zu erhalten. Dies iſt die Folge von dem Verhergehenden,
hat denſelben wohlthätigen Zweck, da dem Menſchen nichts
tiger ſeyn kann, nichts mehr das Ziel aller ſeiner Wünſche,
die Zufriedenheit Gottes mit ihm. Dies drückt die Bibel unte
derm ſo aus: Gott werde durch Strafen geheiligt, 3
10, 3., d. i. er beabſichtige dies durch ſeine Strafen, daß ma
für heilig erkennen ſolle, oder für einen Gott, der Mißfallen
am Böſen. Röm. 1, 18. *Ἀποκαλυπτεται ὀργη θεου — ἐπι π
ἀσεβειαν και ἀδικιαν ἀνθρωπων.* (Seine Gerechtigkeit forde
aber auch, daß, ſo wie er das Gute belohnt, das uns von a
erwieſen wird, (§. 30.), ſo auch das Böſe beſtraft werden muß,
andere uns zufügen. 2 Theſſal. 1, 6. 7. Pſ. 9, 5. f. Dies
die Bibel mit populärem Ausdrucke Rache oder Wiedervet
tung (*ἐκδικησις*, z. B. Röm. 11, 19.) Hieraus erhellt, de
eigentliche letzte Zweck der göttlichen Strafen bey den Menſchen
gehe, die Menſchen moraliſch zu beſſern, und in d
Rückſicht ſagt man ganz recht, daß ſeine Strafgerechtigkei
als weiſe Güte zeige, die der Empfänglichkeit der Objekte
meſſen iſt. Gott hat aber die Abſicht, theils diejenigen ſel
beſſern, die er ſtraft, theils durch das aufgeſtellte Strafex
andere zu beſſern und ſie von gleichen Vergehungen abzuſch
Wenn ſich an einem Uebertreter der Zweck, ihn ſelbſt zu b
nicht erreichen läßt, ſo beſſert er doch andere durch das an ihm
zogene Strafexempel. S. Pſ. 50, 16. f. Röm. 2, 4. — 6. P
7. f. 2 Petri 2. und 3. 1 Cor. 10, 11. (Alle dieſe Strafen ſi

raeliten vollzogen, zum Warnungsbeyſpiel (τυποι, ſ. V. 6.)
, die wir in der letzten Weltperiode (im neuen Teſtamente)
— Einige, als Michaelis, (Gedanken über die Lehre der
Schrift von der Sünde, u. ſ. w., Göttingen 1779. 8.), be-
, daß der letzte Zweck bey den göttlichen Strafen nicht
rung, ſondern Abſchreckung ſey. Er läugnet zwar nicht,
trafen zur Beſſerung des Geſtraften dienen könnten; aber
t doch, in allen Gerichten ſey Abſchreckung von dem
n Vergehen ſowohl für den Verbrecher ſelbſt, als für an-
ſt auch nur für andere allein, der Hauptzweck der Strafe.
as iſt eine bey menſchlichen Gerichten unvermeidliche Un-
menheit, daß die Strafen nicht allemal den Zweck haben
n, den Verbrecher ſelbſt zu beſſern, ſondern nur andere
chrecken. Man trägt alſo hier gerade das, was Unvoll-
heit bey menſchlichen Richtern und Regenten iſt, auf Gott
Nur derjenige Geſetzgeber, dem es an Mitteln fehlt, für
nzelnen Uebertreter das auszufinden, was zu ſeiner Beſſe-
ient, muß oft einige bloß zum Schrecken für andere härter
als es zu ihrer eignen Beſſerung nöthig geweſen wäre.
muß der Regent, der nicht alles weiß und überſehen kann,
einzelnen Unterthanen hart verfahren, und ſie zum Beſten
nzen aufopfern. Folglich rühren die von Menſchen verhäng-
trafen, die zum Exempel für andere dienen, in ſo fern ſie
n, dem ſelbſt nützlich zu ſeyn, der ſie leidet, mehrentheils
is Schwäche und Unvermögen menſchlicher Regenten und
ber her. Wie kann man alſo dies auf Gott übertragen,
nächtig iſt, alles weiß und alles überſieht? Gott kann nie
Menſchen härter ſtrafen, als zu deſſen eigner Beſſerung
iſt; und die Menſchen, die er durch Strafen beſſern will,
durch die Strafen auch allemal gebeſſert werden, wenn ſie
bſt nicht widerſtreben, weil Er in der Wahl der Mittel
n kann, welches aber bey Menſchen anders iſt. Die Be-
heit menſchlicher Strafen kann alſo bey Beurtheilung der
n nie zum Maaßſtab genommen werden. Denn Gottes
recht beruht auch nicht auf einerley Gründen mit dem
cht menſchlicher Regenten, und die Unvollkommenheiten der
ichen Strafen müſſen bey den göttlichen ganz wegfallen. —
upt werden viele Mißverſtändniſſe vermieden, wenn man
h da, wo von Gottes Strafgerechtigkeit die Rede iſt, Gott
oß unter dem Bilde eines Richters, ſondern auch eines
s denkt, wie auch die heilige Schrift thut, der bloß, um
hun, züchtigt, um zu beſſern, wie Pſ. 119, 39. „auch
trafen biſt du gnädig!“ Daher παιδεια, Hebr. 12, 5. —
ποτομια, ſeveritas, Röm. 11, 22. — Doch iſt das
m Richter keinesweges an ſich verwerflich, aber es kann
leicht

der moraliſchen Geſchöpfe (auf moraliſche Uebel) unangenehm
pfindungen folgen, die ſie von dem Mißfallen Gottes an der
tretung ſeiner Vorſchriften überzeugen ſollen, (nectit commoda
ſive recte factis, incommoda malo ſive male factis). Die
giebt den doppelten Zweck der Strafen an: Gott ſtrafe: a) u
Sünden (das moraliſche Uebel) zu hindern oder zu vermi
alſo zum Beſten des Ganzen und einzelner Individuen. 1 Cor.
32. *Κρινομενοι ὑπο Κυριου, παιδευομεθα, ἱνα μη συν τῳ κ
καταχριθωμεν*, d. i. die von Gott über uns verhängten St
haben unſere Beſſerung zum Zweck; erreichte Er damit nicht
Zweck an uns, ſo würden wir des künftigen ewigen Glücks
verluſtig gehen, und mit den Ungläubigen gleiches Sch
haben. Jeſ. 26, 9. (Geht deine Strafe über das Land, ſo l
die Einwohner Frömmigkeit); Pſ. 119, 67. (Ehe ich leiden m
ſündigte ich; nun aber halte ich auf dein Gebot, nämlich um
nicht neues Leiden zuzuziehen); V. 71. (Wohl mir, daß ich l
mußte, denn nun lern' ich deine Gebote). b) Zu zeigen, daß
Sünde ihm mißfalle, und daß folglich nur der treue Beobachte
ner Gebote auf ſein Wohlwollen rechnen könne; alſo, um das A
ſeiner wohlthätigen Geſetze unter den Menſchen zu ihrem Beſten
recht zu erhalten. Dies iſt die Folge von dem Vorhergehenden,
hat denſelben wohlthätigen Zweck, da dem Menſchen nichts
tiger ſeyn kann, nichts mehr das Ziel aller ſeiner Wünſche,
die Zufriedenheit Gottes mit ihm. Dies drückt die Bibel unter
derm ſo aus: Gott werde durch Strafen geheiligt, 3
10, 3., d. i. er beabſichtige dies durch ſeine Strafen, daß man
für heilig erkennen ſolle, oder für einen Gott, der Mißfallen
am Böſen. Röm. 1, 18. *Ἀποκαλυπτεται ὀργη θεου — ἐπι π
ἀσεβειαν και ἀδικιαν ἀνθρωπων.* (Seine Gerechtigkeit forde
aber auch, daß, ſo wie er das Gute belohnt, das uns von a
erwieſen wird, (§. 30.), ſo auch das Böſe beſtraft werden muß,
andere uns zufügen. 2 Theſſal. 1, 6. 7. Pſ. 9, 5. f. Dies
die Bibel mit populärem Ausdrucke Rache oder Wiederver
tung (*ἐκδικησις*), z. B. Röm. 11, 19.) Hieraus erhellt, da
eigentliche letzte Zweck der göttlichen Strafen bey den Menſchen
gehe, die Menſchen moraliſch zu beſſern, und in di
Rückſicht ſagt man ganz recht, daß ſeine Strafgerechtigkei
als weiſe Güte zeige, die der Empfänglichkeit der Objekte
meſſen iſt. Gott hat aber die Abſicht, theils diejenigen ſel
beſſern, die er ſtraft, theils durch das aufgeſtellte Strafex
andere zu beſſern und ſie von gleichen Vergehungen abzuſchr
Wenn ſich an einem Uebertreter der Zweck, ihn ſelbſt zu b
nicht erreichen läßt, ſo beſſert er doch andere durch das an ihm
zogene Strafexempel. S. Pſ. 50, 16. f. Röm. 2, 4. — 6. P
7. f. 2 Petri 2. und 3. 1 Cor. 10, 11. (Alle dieſe Strafen ſi

Iſraeliten vollzogen, zum Warnungsbeyſpiel (τυποι, ſ. V. 6.) uns, die wir in der letzten Weltperiode (im neuen Teſtamente) n). — Einige, als Michaelis, (Gedanken über die Lehre der igen Schrift von der Sünde, u. ſ. w., Göttingen 1779. 8.), be- pten, daß der letzte Zweck bey den göttlichen Strafen nicht ſſerung, ſondern Abſchreckung ſey. Er läugnet zwar nicht, Strafen zur Beſſerung des Geſtraften dienen könnten; aber meint doch, in allen Gerichten ſey Abſchreckung von dem kaften Vergehen ſowohl für den Verbrecher ſelbſt, als für an- , oft auch nur für andere allein, der Hauptzweck der Strafe. r das iſt eine bey menſchlichen Gerichten unvermeidliche Un- kommenheit, daß die Strafen nicht allemal den Zweck haben nen, den Verbrecher ſelbſt zu beſſern, ſondern nur andere zuſchrecken. Man trägt alſo hier gerade das, was Unvoll- menheit bey menſchlichen Richtern und Regenten iſt, auf Gott r. Nur derjenige Geſetzgeber, dem es an Mitteln fehlt, für n einzelnen Uebertreter das auszufinden, was zu ſeiner Beſſe- g dient, muß oft einige bloß zum Schrecken für andere härter fen, als es zu ihrer eignen Beſſerung nöthig geweſen wäre. her muß der Regent, der nicht alles weiß und überſehen kann, mit einzelnen Unterthanen hart verfahren, und ſie zum Beſten Ganzen aufopfern. Folglich rühren die von Menſchen verhäng- Strafen, die zum Exempel für andere dienen, in ſo fern ſie hören, dem ſelbſt nützlich zu ſeyn, der ſie leidet, mehrentheils s aus Schwäche und Unvermögen menſchlicher Regenten und etzgeber her. Wie kann man alſo dies auf Gott übertragen, allmächtig iſt, alles weiß und alles überſieht? Gott kann nie n Menſchen härter ſtrafen, als zu deſſen eigner Beſſerung hig iſt; und die Menſchen, die er durch Strafen beſſern will, ſen durch die Strafen auch allemal gebeſſert werden, wenn ſie ſelbſt nicht widerſtreben, weil Er in der Wahl der Mittel irren kann, welches aber bey Menſchen anders iſt. Die Be- ffenheit menſchlicher Strafen kann alſo bey Beurtheilung der tlichen nie zum Maaßſtab genommen werden. Denn Gottes rafrecht beruht auch nicht auf einerley Gründen mit dem afrecht menſchlicher Regenten, und die Unvollkommenheiten der ſchlichen Strafen müſſen bey den göttlichen ganz wegfallen. — erhaupt werden viele Mißverſtändniſſe vermieden, wenn man auch da, wo von Gottes Strafgerechtigkeit die Rede iſt, Gott t bloß unter dem Bilde eines Richters, ſondern auch eines ters denkt, wie auch die heilige Schrift thut, der bloß, um lzuthun, züchtigt, um zu beſſern, wie Pſ. 119, 39. „auch n Strafen biſt du gnädig!“ Daher παιδεια, Hebr. 12, 5. — ; ἀποτομια, ſeveritas, Röm. 11, 22. — Doch iſt das d vom Richter keinesweges an ſich verwerflich, aber es kann

leicht

der moraliſchen Geſchöpfe (auf moraliſche Uebel) unangenehm
pfindungen folgen, die ſie von dem Mißfallen Gottes an der
treſung ſeiner Vorſchriften überzeugen ſollen, (nectit commoda
ſive recte factis, incommoda malo ſive male factis). Die
giebt den doppelten Zweck der Strafen an: Gott ſtrafe: a) u
Sünden (das moraliſche Uebel) zu hindern oder zu vermi
alſo zum Beſten des Ganzen und einzelner Individuen. 1 Cor
32. *Κρινομενοι ὑπο Κυριου, παιδευομεθα, ἱνα μη συν τῳ κ
καταχριθωμεν*, d. i. die von Gott über uns verhängten St
haben unſere Beſſerung zum Zweck; erreichte Er damit nicht
Zweck an uns, ſo würden wir des künftigen ewigen Glück
verluſtig gehen, und mit den Ungläubigen gleiches Sch
haben. Jeſ. 26, 9. (Geht deine Strafe über das Land, ſo l
die Einwohner Frömmigkeit); Pſ. 119, 67. (Ehe ich leiden m
ſündigte ich; nun aber halte ich auf dein Gebot, nämlich um
nicht neues Leiden zuzuziehen); V. 71. (Wohl mir, daß ich l
mußte, denn nun lern' ich deine Gebote). b) Zu zeigen, da
Sünde ihm mißfalle, und daß folglich nur der treue Beobachte
ner Gebote auf ſein Wohlwollen rechnen könne; alſo, um das An
ſeiner wohlthätigen Geſetze unter den Menſchen zu ihrem Beſten
recht zu erhalten. Dies iſt die Folge von dem Vorhergehenden,
hat denſelben wohlthätigen Zweck, da dem Menſchen nichts
tiger ſeyn kann, nichts mehr das Ziel aller ſeiner Wünſche,
die Zufriedenheit Gottes mit ihm. Dies drückt die Bibel unter
derm ſo aus: Gott werde durch Strafen geheiligt, 3
10, 3., d. i. er beabſichtige dies durch ſeine Strafen, daß man
für heilig erkennen ſolle, oder für einen Gott, der Mißfallen
am Böſen. Röm. 1, 18. *Ἀποκαλυπτεται ὀργη θεου — ἐπι π
ἀσεβειαν και ἀδικιαν ἀνθρωπων.* (Seine Gerechtigkeit forde
aber auch, daß, ſo wie er das Gute belohnt, das uns von a
erwieſen wird, (§. 30.), ſo auch das Böſe beſtraft werden muß,
andere uns zufügen. 2 Theſſal. 1, 6. 7. Pſ. 9, 5. f. Dies
die Bibel mit populärem Ausdrucke Rache oder Wiedervel
tung (*ἐκδικησις*), z. B. Röm. 11, 19.) Hieraus erhellt, da
eigentliche letzte Zweck der göttlichen Strafen bey den Menſchen
gehe, die Menſchen moraliſch zu beſſern, und in di
Rückſicht ſagt man ganz recht, daß ſeine Strafgerechtigkei
als weiſe Güte zeige, die der Empfänglichkeit der Objekte
meſſen iſt. Gott hat aber die Abſicht, theils diejenigen ſel
beſſern, die er ſtraft, theils durch das aufgeſtellte Strafex
andere zu beſſern und ſie von gleichen Vergehungen abzuſchr
Wenn ſich an einem Uebertreter der Zweck, ihn ſelbſt zu b
nicht erreichen läßt, ſo beſſert er doch andere durch das an ihm
zogene Strafexempel. S. Pſ. 50, 16. f. Röm. 2, 4. — 6. P
7. f. 2 Petri 2. und 3. 1 Cor. 10, 11. (Alle dieſe Strafen ſi

Iſraeliten vollzogen, zum Warnungsbeyſpiel (τυποι, ſ. V. 6.) uns, die wir in der letzten Weltperiode (im neuen Teſtamente) i). — Einige, als Michaelis, (Gedanken über die Lehre der gen Schrift von der Sünde, u. ſ. w., Göttingen 1779. 8.), be- ten, daß der letzte Zweck bey den göttlichen Strafen nicht ſerung, ſondern Abſchreckung ſey. Er läugnet zwar nicht, Strafen zur Beſſerung des Geſtraften dienen könnten; aber meint doch, in allen Gerichten ſey Abſchreckung von dem aften Vergehen ſowohl für den Verbrecher ſelbſt, als für an- , oft auch nur für andere allein, der Hauptzweck der Strafe. das iſt eine bey menſchlichen Gerichten unvermeidliche Un- ommenheit, daß die Strafen nicht allemal den Zweck haben nen, den Verbrecher ſelbſt zu beſſern, ſondern nur andere uſchrecken. Man trägt alſo hier gerade das, was Unvoll- nenheit bey menſchlichen Richtern und Regenten iſt, auf Gott . Nur derjenige Geſetzgeber, dem es an Mitteln fehlt, für einzelnen Uebertreter das auszufinden, was zu ſeiner Beſſe- ; dient, muß oft einige bloß zum Schrecken für andere härter en, als es zu ihrer eignen Beſſerung nöthig geweſen wäre. er muß der Regent, der nicht alles weiß und überſehen kann, nit einzelnen Unterthanen hart verfahren, und ſie zum Beſten Ganzen aufopfern. Folglich rühren die von Menſchen verhäng- Strafen, die zum Exempel für andere dienen, in ſo fern ſie ören, dem ſelbſt nützlich zu ſeyn, der ſie leidet, mehrentheils aus Schwäche und Unvermögen menſchlicher Regenten und tzgeber her. Wie kann man alſo dies auf Gott übertragen, allmächtig iſt, alles weiß und alles überſieht? Gott kann nie Menſchen härter ſtrafen, als zu deſſen eigner Beſſerung ig iſt; und die Menſchen, die er durch Strafen beſſern will, en durch die Strafen auch allemal gebeſſert werden, wenn ſie ſelbſt nicht widerſtreben, weil Er in der Wahl der Mittel rren kann, welches aber bey Menſchen anders iſt. Die Be- fenheit menſchlicher Strafen kann alſo bey Beurtheilung der ichen nie zum Maaßſtab genommen werden. Denn Gottes afrecht beruht auch nicht auf einerley Gründen mit dem frecht menſchlicher Regenten, und die Unvollkommenheiten der chlichen Strafen müſſen bey den göttlichen ganz wegfallen. — rhaupt werden viele Mißverſtändniſſe vermieden, wenn man auch da, wo von Gottes Strafgerechtigkeit die Rede iſt, Gott bloß unter dem Bilde eines Richters, ſondern auch eines ers denkt, wie auch die heilige Schrift thut, der bloß, um zuthun, züchtigt, um zu beſſern, wie Pſ. 119, 39. „auch Strafen biſt du gnädig!“ Daher παιδεια, Hebr. 12, 5. — ἀποτομια, ſeveritas, Röm. 11, 22. — Doch iſt das vom Richter keinesweges an ſich verwerflich, aber es kann

leicht

der moraliſchen Geſchöpfe (auf moraliſche Uebel) unangenehm
pfindungen folgen, die ſie von dem Mißfallen Gottes an der
treſung ſeiner Vorſchriften überzeugen ſollen, (nectit commoda
ſive recte factis, incommoda malo ſive male factis). Die
giebt den doppelten Zweck der Strafen an: Gott ſtrafe: a) u
Sünden (das moraliſche Uebel) zu hindern oder zu vermi
alſo zum Beſten des Ganzen und einzelner Individuen. 1 Cor.
32. *Κρινομενοι ὑπο Κυριου, παιδευομεθα, ἱνα μη συν τῳ κ
καταχριθωμεν*, d. i. die von Gott über uns verhängten St
haben unſere Beſſerung zum Zweck; erreichte Er damit nicht d
Zweck an uns, ſo würden wir des künftigen ewigen Glücks
verluſtig gehen, und mit den Ungläubigen gleiches Sch
haben. Jeſ. 26, 9. (Geht deine Strafe über das Land, ſo l
die Einwohner Frömmigkeit); Pſ. 119, 67. (Ehe ich leiden m
ſündigte ich; nun aber halte ich auf dein Gebot, nämlich um
nicht neues Leiden zuzuziehen); V. 71. (Wohl mir, daß ich l
mußte, denn nun lern' ich deine Gebote). b) Zu zeigen, daß
Sünde ihm mißfalle, und daß folglich nur der treue Beobachte
ner Gebote auf ſein Wohlwollen rechnen könne; alſo, um das An
ſeiner wohlthätigen Geſetze unter den Menſchen zu ihrem Beſten
recht zu erhalten. Dies iſt die Folge von dem Vorhergehenden,
hat denſelben wohlthätigen Zweck, da dem Menſchen nichts w
tiger ſeyn kann, nichts mehr das Ziel aller ſeiner Wünſche,
die Zufriedenheit Gottes mit ihm. Dies drückt die Bibel unter
derm ſo aus: Gott werde durch Strafen geheiligt, 3
10, 3., d. i. er beabſichtige dies durch ſeine Strafen, daß man
für heilig erkennen ſolle, oder für einen Gott, der Mißfallen
am Böſen. Röm. 1, 18. *Ἀποκαλυπτεται ὀργη θεου — ἐπι π
ἀσεβειαν και ἀδικιαν ἀνθρωπων.* (Seine Gerechtigkeit forde
aber auch, daß, ſo wie er das Gute belohnt, das uns von an
erwieſen wird, (§. 30.), ſo auch das Böſe beſtraft werden muß,
andere uns zufügen. 2 Theſſal. 1, 6. 7. Pſ. 9, 5. f. Dies
die Bibel mit populärem Ausdrucke Rache oder Wiedervel
tung (*ἐκδικησις*), z. B. Röm. 11, 19.) Hieraus erhellt, da
eigentliche letzte Zweck der göttlichen Strafen bey den Menſchen
gehe, die Menſchen moraliſch zu beſſern, und in di
Rückſicht ſagt man ganz recht, daß ſeine Strafgerechtigkei
als weiſe Güte zeige, die der Empfänglichkeit der Objekte
meſſen iſt. Gott hat aber die Abſicht, theils diejenigen ſel
beſſern, die er ſtraft, theils durch das aufgeſtellte Strafex
andere zu beſſern und ſie von gleichen Vergehungen abzuſchr
Wenn ſich an einem Uebertreter der Zweck, ihn ſelbſt zu b
nicht erreichen läßt, ſo beſſert er doch andere durch das an ihm
zogene Strafexempel. S. Pſ. 50, 16. f. Röm. 2, 4. — 6. P
7. f. 2 Petri 2. und 3. 1 Cor. 10, 11. (Alle dieſe Strafen ſi

Iſraeliten vollzogen, zum Warnungsbeyſpiel (τυποι, ſ. V. 6.) uns, die wir in der letzten Weltperiode (im neuen Teſtamente) i). — Einige, als Michaelis, (Gedanken über die Lehre der gen Schrift von der Sünde, u. ſ. w., Göttingen 1779. 8.), be- ten, daß der letzte Zweck bey den göttlichen Strafen nicht ſerung, ſondern Abſchreckung ſey. Er läugnet zwar nicht, Strafen zur Beſſerung des Geſtraften dienen könnten; aber einet doch, in allen Gerichten ſey Abſchreckung von dem aften Vergehen ſowohl für den Verbrecher ſelbſt, als für an- , oft auch nur für andere allein, der Hauptzweck der Strafe. das iſt eine bey menſchlichen Gerichten unvermeidliche Un- ommenheit, daß die Strafen nicht allemal den Zweck haben nen, den Verbrecher ſelbſt zu beſſern, ſondern nur andere uſchrecken. Man trägt alſo hier gerade das, was Unvoll- nenheit bey menſchlichen Richtern und Regenten iſt, auf Gott . Nur derjenige Geſetzgeber, dem es an Mitteln fehlt, für einzelnen Uebertreter das auszufinden, was zu ſeiner Beſſe- dient, muß oft einige bloß zum Schrecken für andere härter en, als es zu ihrer eignen Beſſerung nöthig geweſen wäre. er muß der Regent, der nicht alles weiß und überſehen kann, nit einzelnen Unterthanen hart verfahren, und ſie zum Beſten Ganzen aufopfern. Folglich rühren die von Menſchen verhäng- Strafen, die zum Exempel für andere dienen, in ſo fern ſie ören, dem ſelbſt nützlich zu ſeyn, der ſie leidet, mehrentheils aus Schwäche und Unvermögen menſchlicher Regenten und tzgeber her. Wie kann man alſo dies auf Gott übertragen, allmächtig iſt, alles weiß und alles überſieht? Gott kann nie Menſchen härter ſtrafen, als zu deſſen eigner Beſſerung ig iſt; und die Menſchen, die er durch Strafen beſſern will, en durch die Strafen auch allemal gebeſſert werden, wenn ſie ſelbſt nicht widerſtreben, weil Er in der Wahl der Mittel irren kann, welches aber bey Menſchen anders iſt. Die Be- fenheit menſchlicher Strafen kann alſo bey Beurtheilung der lichen nie zum Maaßſtab genommen werden. Denn Gottes afrecht beruht auch nicht auf einerley Gründen mit dem frecht menſchlicher Regenten, und die Unvollkommenheiten der ſchlichen Strafen müſſen bey den göttlichen ganz wegfallen. — rhaupt werden viele Mißverſtändniſſe vermieden, wenn man auch da, wo von Gottes Strafgerechtigkeit die Rede iſt, Gott bloß unter dem Bilde eines Richters, ſondern auch eines ters denkt, wie auch die heilige Schrift thut, der bloß, um lzuthun, züchtigt, um zu beſſern, wie Pſ. 119, 39. „auch Strafen biſt du gnädig!“ Daher παιδεια, Hebr. 12, 5. — ἀποτομια, ſeveritas, Röm. 11, 22. — Doch iſt das vom Richter keinesweges an ſich verwerflich, aber es kann

leicht

leicht gemißdeutet werden, weil man gar zu sehr geneigt ist, Ideal von den mangelhaften menschlichen Richtern um richten zu nehmen und auf Gott überzutragen, wie das ange Beyspiel lehrt. Für den rohen und ungebesserten Menschen mehr das Bild vom gerechten Richter von seiner schrec Seite, für den rechtschaffenen und gut gearteten, das Bild Vater.

Anm. Man kann eigentlich nur von denjenigen sagen, daß sie St leiden, die sich durch gesetzwidrige Handlungen Unglück oder unangn Empfindungen zugezogen haben. Wenn aber dasselbe Unglück auch trifft, die sich es nicht durch eigne Verschuldung selbst zug haben, so kann es bey diesen nicht Strafe heißen; z. B. das Elen ungerathenen Sohnes (Luc. 15.) war von ihm selbst verschuldet, al ihm Strafe; aber viele Fromme können gleiches Elend ohne ihr schulden leiden, da ist es nicht Strafe zu nennen. — Die Bibel b uns hierüber sehr richtig und befriedigend, wie dergleichen Uebe Leiden, die über Rechtschaffene ergehen, von ihnen selbst und von a beurtheilt und angewendet werden müssen. Nämlich, so wie der Vater bey Erziehung seiner Kinder, auch selbst der gut gearteten, oft und Strenge nöthig findet, um das Beste derselben und ihre t wahre Wohlfahrt dadurch zu befördern: eben so findet auch Gott o sehr weisen Ursachen nöthig, seine Verehrer streng zu behandeln und Leiden aufzulegen. Denn er sieht, daß es zu ihrem Besten dient, d dadurch in der Heiligung oder sittlichen Vollkommenheit gefördert Fehltritten abgehalten und im Vertrauen auf Ihn gestärkt werden. D es, was Morus (p. 50. oben) sagt: habent talia vim disciplı Aus diesem Gesichtspunkte will Paulus dies Verfahren Gottes beu wissen in der trefflichen Stelle Hebr. 12, 5. — 11. Er nennt d παιδειαν, väterliche Zucht, und vergleicht Gottes Verhalten die Menschen damit. — Ὸν ἀγαπᾳ Κυριος, παιδευει (V. 6.); ἐστιν υἱος, ὸν οὐ παιδευει πατηρ; (V. 7.); — und V. 10.: πε ἡμας ἐπι το συμφερον — (V. 11.): παιδεια οὐ δοκει χαρας εἰ νοτερον (hernach, hinterher) δε καρπον εἰρηνικον (fructus salutares; liche Folgen, den erwünschten Nutzen) ἀποδιδωσι, u. s. w. Die und Gerechtigkeit Gottes, die sich auch in Zuschickung solcher Uebel nennen daher verschiedene Theologen justitiam paedeuticam s. dagogicam. Sie hat mit der justitia punitiva einerley Zweck, (rung und sittliche Vervollkommnung des Menschen), ist aber doch innern Natur und Beschaffenheit nach davon zu unterscheiden, wi dem oben Gesagten erhellt. — Da aber die Menschen so sehr versc sind, so richtet sich Gott in der Behandlung derselben nach dieser Verschiedenheit, und führt sie auf verschiedenen Wegen und durc schiedene Mittel zur Glückseligkeit. Und eben hierin offenbart sich Weisheit und Gerechtigkeit vorzüglich. Im Jesaias ist hierüber ei treffender Gedanke, Cap. 28, 23. — 29.: Gott, sagt er, wendet al die Menschen zu bessern, Glück und Unglück. So wenig der Lan seine Aecker und die Früchte derselben auf einerley Art behandelt eben so wenig auch Gott die Menschen!

(2.) Ueber die verschiedenen Gattungen und Ein lungen der göttlichen Strafen. Man theilt die göttlichen fen, wie die Belohnungen, (s. den Anfang dieses §.), ein: natürliche, d. i. solche Uebel, oder böse Folgen, die a

nern Beschaffenheit der moralisch bösen Handlungen selbst her-
ßen. (Morus: incommoda necessaria malo f. male factis
exh.) Diese haben, wie die natürlichen Belohnungen,
der von Gott gemachten weisen Einrichtung der Natur ihren
rund, und die Wirklichkeit derselben wird durch die tägliche
fahrung bestätigt. So zieht z. B. die Sünde Gewissensangst,
rachtung, leibliche Krankheit u. s. w. nach sich; und diese
türlichen bösen Folgen der Sünde gehen eben so wie die natür-
hen guten Folgen der guten Handlungen oft bis ins Unendliche
t, und sind größer, als man sich gewöhnlich vorstellt, wie unten
der Lehre von der Dauer der Höllenstrafen gezeigt werden soll.
Die Sünde straft sich selbst.") b) In positive oder will-
hrliche. Diese sind solche, die in keiner natürlichen und noth-
ndigen Verbindung mit den moralisch bösen Handlungen der Men-
en stehen, oder die nicht aus der innern Beschaffenheit derselben
fließen, sondern die bloß durch den freyen Willen des Gesetzgebers
t den Handlungen verbunden werden und zu den natürlichen
ln Folgen einer bösen Handlung hinzukommen. Die gewöhn-
e Theorie, die mit der heiligen Schrift übereinstimmt, geht
n dahin, daß es allerdings solche positive göttliche Strafen
e, weil sich die Menschen durch die natürlichen Strafen allein
ht genug bessern und von der Sünde abschrecken ließen. Die
türlichen Strafen wären also nicht zureichend, um das Ansehn
göttlichen Gesetze aufrecht zu erhalten; und darum verbinde
tt mit den natürlichen auch positive. Sie würden aber allemal
ch den Regeln der höchsten Weisheit und Güte bestimmt, nicht
ch blinder Willkühr. Man theilt nun diese poenas posi-
as wieder ab: α) In gegenwärtige oder zeitliche, die in
esem Leben erfolgen. Hier beruft man sich sonderlich auf
le Stellen des alten Testaments, wo den Israeliten positive
trafen gedroht werden, wenn sie die göttlichen Gesetze übertre-
n, (vergl. 1 Mos. 5, 13. 2 Sam. 12, 10. 11. 14. Apostelgesch.
5. 9. 1 Cor. 6, 3. — 5. β) In künftige, oder solche,
e in jener Welt verhängt werden sollen. Viele Aussprüche
s neuen Testaments sind unläugbar von der Art, daß nach
nen positive Strafen in der künftigen Welt zu erwarten sind.
Vergl. Art. 15.) Und wenn man positive Belohnungen in jener
Welt annimmt, (wie fast allgemein geschieht), so ist nicht abzu-
hen, wie man gegen positive Strafen etwas haben kann. Dies
t inconsequent, und hat das Ansehn, als wenn man jene darum
haupte, weil man sie wünscht, diese aber läugne, weil man sie
icht wünscht. Aber von unserm Willen und Wünschen muß unsere
hilosophie nicht abhängen. Diese positiven Strafen sind es nun
entlich, worauf sich die Erlösung Christi vornehmlich bezieht,
er die Befreyung von der Strafe der Sünde, die wir Christo

ver-

verdanken. Die natürlichen werden dadurch nicht gänzlich gehoben, (wie die Erfahrung lehrt; denn ein Sünder, d durch seine Sünde Krankheit zugezogen hat, wird darum gesund, weil er an Christum glaubt und sich von Herzen b doch können sie gelindert oder gemildert werden). Di gen, welche dergleichen positive Strafen in jener Welt zugeben wollen, sagen: er hat uns bloß von der Furcht d erlöset oder befreyet, was gegen die heilige Schrift ist, wo im Artikel von Christus noch die Rede seyn wird. Was nun die positiven göttlichen Strafen in diesem Leben betrif hat der Religionslehrer alle Ursache, dabey sehr weise und v tig zu Werke zu gehen, wenn er nicht Schaden stiften will. hat keinen Grund, zu zweifeln, daß nicht auch jetzt noch p Strafen Gottes in dieser Welt statt fänden; aber das auch wahr, daß wir jetzt schlechterdings nicht im Stande in einzelnen gegebenen Fällen sicher darüber zu urtheilen, ob eine positive göttliche Strafe sey, oder nicht? Allein gerad ist ein sehr herrschendes Vorurtheil des großen Haufens, daß so geneigt ist, physische Uebel immer als Folgen moralisch Handlungen anzusehen, z. B. Landplagen, Theurungen, Ung fälle, die diese oder jene einzelnen Menschen oder ein ganzes betreffen. Hier schließt man häufig auf Sünden, wodurch von ihnen verschuldet sey, und nennt sie göttliche Str richte; und manche Lehrer haben ehedem unbedachtsamer i dies schädliche Vorurtheil genährt. Das ist ganz recht, Landplagen im Allgemeinen als göttliche Strafgerichte z trachten, und die Menschen dabey an ihre Verschuldung und E zu erinnern. Aber das ist nicht zu billigen, wenn man üb Verschuldung der einzelnen Personen oder Länder, die dergl betrifft, gleichsam ein bestimmtes richterliches Urtheil aussp Die Erfahrung und die Lehre Jesu sprechen dagegen: denn sehen ja, a) daß solche Uebel oft aufhören, ehe noch die Besse der Menschen erfolgt ist; b) daß dieselben Unglücksfälle und böse Menschen zugleich betreffen, ohne Unterschied, (s Gott seine Sonne scheinen und regnen läßt über Fromme Gottlose, so läßt er auch Ungewitter, Wasserfluthen und Fe brunst kommen über Fromme und Gottlose), ja, daß es den f Menschen oft sehr übel, den schlechtesten aber sehr wohl woraus wir eben den richtigen Schluß ziehen, daß sich au Austheilung des äußern Glücks oder Unglücks hier auf d auf den wahren moralischen Werth des Menschen nicht schl lasse. (S. in diesem §. oben Num. I.) Eben so erklären auch die biblischen Schriftsteller hierüber. Schon im alten T mente, im Buch Hiob, folgern Hiobs Freunde aus seinen leib Leiden, daß er schwere Sünden begangen haben müsse. Hiob

ıt dagegen, daß Gott auch oft diejenigen leiden lasse, die es
t ihren Sünden nicht verschuldet hätten, Cap. 5, 10. 12. Eben
sagt Christus, Luc. 13, 2. 4., daß die Galiläer, die Pilatus
nals hatte zu Jerusalem hinrichten lassen, und die achtzehn
nschen, welche damals ein einstürzender Thurm erschlagen hatte,
ht deswegen für größere Sünder gehalten werden könnten,
; die übrigen, die dies Unglück nicht betroffen habe. So wider-
icht auch derselbe seinen Schülern, als sie das Unglück des
ndgebornen für Strafe der von seinen Eltern begangenen Sün-
t hielten, (Joh. 9, 3. f.), und lehrt also: daß sich aus besondern
glücksfällen nicht auf besondere Sündenschulden schließen lasse. —
n kann sich dagegen nicht auf die Stellen des alten Testaments
Mose und den Propheten berufen, wo häufig positive Strafen in
em Leben für gewisse bestimmte Uebertretung der göttlichen Ge-
angedroht werden, z. B. Pest, Theurung, Mißwachs, Ueberfall
Feinden, u. dergl. Denn jetzt haben wir keine Propheten unter
, die als unmittelbare Boten und Bevollmächtigte der Gottheit
uns aufträten, wie jene es waren. Die bürgerliche Regierungs-
n bey den Israeliten war theokratisch, d. h. Gott wurde
den Israeliten für ihren bürgerlichen Regenten anerkannt,
die Heerführer und irdischen Könige, nebst den Priestern und
pheten, für seine Diener und Bevollmächtigte. Daher würden
Gesetze von diesen im Namen Gottes, d. i. auf göttlichen
ehl und unter göttlicher Autorität, publicirt; und eben so auch
Zeitlichen Belohnungen, die auf Beobachtung derselben gesetzt
en, und die zeitlichen Strafen, die auf die Uebertretung folgen
en. Das Resultat aus allem diesem ist: daß dergleichen äußere
el oder Vortheile in einzelnen Fällen nicht als Belohnung
r Handlungen oder Strafe böser Handlungen angesehen wer-
müssen, wo Gott nicht ausdrücklich erklärt hat, daß diese
el oder diese Vortheile namentlich darum jemanden zu
il werden, weil diese oder jene moralisch guten oder bösen
dlungen bey ihm vorhergegangen sind, wie 3 Mos. 26. 5 Mos.
Offenbarung Joh. 2, 22. 23. Mehreres über die natürlichen
positiven Strafen im Artikel von der Sünde, §. 86. u. 87.

Anhang.

Von den göttlichen Rathschlüssen (de decreto divino s. praedestinatione). [M. p. 51. §. 13. Anmerk.]

§. 32.

Diese Lehre erhält ihre eigentliche Erläuterung und rechte
timmung aus den vorhergehenden Paragraphen, sonderlich aus der

Lehre von der Freyheit des göttlichen **Willens**, auch
ner Weisheit, Güte, Gerechtigkeit. Daher bekommt sie
Stelle.

I. Was unter den göttlichen Rathschlüssen verstanden
von ihren Eigenschaften, und von der Eintheilung und den
denen Arten derselben. 1) Unter den Rathschlüssen Gottes
man **den Willen Gottes**, daß etwas geschehen oder außer
Wirklichkeit kommen soll, [M. p. 51. oben], oder auch: die
Entschließungen Gottes über die Wirklichkeit einer Sache. 2
schaffenheit und **Eigenschaften** der göttlichen Rath
Diese sind eben die, welche beym göttlichen Willen angeführ
weil die decreta divina nichts anderes als modus oder actu
Willens sind. a) Eigentlich sind alle Rathschlüsse Gottes
einziger Rathschluß, sie sind alle zu gleicher Zeit und auf
gefaßt. Bey uns Menschen müssen oft erst mühsame Untersu
und Berathschlagungen angestellt werden, ehe wir uns zu e
stimmen können, denn der Mensch übersieht die Gründe und
gründe nicht auf einmal; es erfolgen also wegen Endlichkei
Verstandes alle seine Berathschlagungen successiv. Bey G
kann keine solche Succession statt finden. Er erkennt alles
mal. S. von der **Allwissenheit**, §. 22. So ist der
schluß, die Welt zu schaffen, und jeder einzelne Rathsch
alles, was darin ist und geschieht, von Anfang der
eigentlich nur **Ein** Rathschluß (unum dei decretum). A
zelne nun, was im ganzen Inbegriff dieses Rathschlusses zu
gefaßt ist, **denken wir uns nur** als mehrere verschieden
schlüsse. b) Sie sind **frey**. Nichts kann Gott nöthigen, etwa
seinen Willen und seine Einsicht zu beschließen. Aber nie b
er blindlings, ohne Gründe. S. über die Freyheit des g
Willens, §. 26., vergl. Ephes. 1, 5. 2 Tim. 1, 9. c) Wo
tig, immer auf das Beste seiner Geschöpfe gerichtet; jeden
Gutes und Vollkommenheit zu geben, als es zu genießen fä
empfänglich ist. Ephes. 1. Röm. 8. und 9. Dies folgt au
Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit, §. 28. — 31. incl. d)
und **unveränderlich**. S. §. 20. und vornehmlich §.
Ende. [Vergl. M. §. 15. p. 55.] Daher sagt die Bibel oft,
etwas προ καταβολης κοσμου, Ephes. 1, 4., ἀπ' oder προ
beschlossen. Dies bedeutet auch das προ in προγινωσκειν,
ζειν, προταττεσθαι, u. s. w. Gott existirt von Ewigkeit; u
Gott keine Zeitfolge gedacht werden kann, so müssen auch
Rathschlüsse eben so ewig seyn, wie er selbst ist, und auch
unveränderlich, wie sein Wesen selbst. Röm. 11, 29. ἀμετα
Hebr. 6, 17. το ἀμεταθετον της βουλης θεου. e) Sie
uns endliche Wesen **unerforschlich**, (ἀνεξερευνητα, ἀνεξ

m. 11, 33—36., (βαθη θεου) 1 Cor. 2, 10. Jeſ. 55, 8. [Vergl. p. 46. §. 10. not. 4.] Da wir nur einen ganz kleinen Theil unermeßlichen Ganzen ſehen, das Gott mit einem Blick über-uet, ſo ſind wir gar nicht im Stande, den in ſeinem Umfang rmeßlichen und ewigen Plan Gottes zu wiſſen, zu beurtheilen, a priori zu beſtimmen, was er habe beſchließen müſſen. — wir auch von den einzelnen Eigenſchaften Gottes nur ſehr unvoll-mene Begriffe haben: ſo können wir auch nie, (ohne die größte ahr, zu irren,) aus denſelben ſichere Schlüſſe machen, und beſtim- was und wie Gott es beſchloſſen habe; auch nicht ſagen: iſt gerecht, weiſe, u. ſ. w., darum muß es Gott thun, oder m hat er es gethan. Dies nennt die Schrift: Gott lehren len, 1 Cor. 2, 16. — Fragt man alſo: was für Rathſchlüſſe gefaßt habe? ſo können wir dies eigentlich nur aus dem wirk-en Erfolge erkennen; z. B. aus der Exiſtenz der Welt ſchlie-wir, daß Gott den Entſchluß gefaßt haben müſſe, ſie zu ſchaf-; aus dem Böſen in der Welt, daß Gott den Rathſchluß ge- habe, es zuzulaſſen; u. ſ. f. Auch gehören hieher die unmittel-n göttlichen Belehrungen durch das Chriſtenthum, daß Gott ſtum geſandt habe, und zu welchen Zwecken, u. ſ. w. S. 1 Cor. . f. Aber eben die Bibel führt uns beſtändig darauf, daß wir den Erfolg merken, und daraus beurtheilen ſollen, was Got- Wille und Rathſchluß ſey. — 3) Eintheilung der gött-n Rathſchlüſſe. Man theilt ſie eben ſo, wie den göttlichen Wil- ein: in decreta abſoluta und conditionata ſ. edeſtinationem abſolutam und conditionatam. (S. 5. Num. II. 2.) Dieſe Eintheilung hat ihre Beziehung auf mo-ſche Geſchöpfe, und beſonders auf uns Menſchen. — a) Unter reta abſoluta verſteht man nicht ſolche Rathſchlüſſe, di e Grund, bloß nach ſeiner abſoluten Macht, gefaßt wären, dern vielmehr die Rathſchlüſſe, welche Gott faßt, ohne dabey die freyen Handlungen der moraliſchen Weſen Rückſicht zu men, oder ohne dabey eine Bedingung für ſie feſtzuſetzen; B. die Schöpfung der Welt — der Rathſchluß Gottes, Jeſum in Welt zu ſenden — der Rathſchluß, irgend einem Volk oder ein-en Menſchen äußere Wohlthaten oder Glücksgüter zuzuwenden zu entziehen — dieſem oder jenem Volk Geiſteskultur oder ntniß des Evangeliums zu verleihen, einem andern dies zu ver-n — u. ſ. f. Hier handelt Gott immer aus wichtigen und weiſen ünden; aber dieſe Rathſchlüſſe an ſich hängen doch gar nicht den freyen Handlungen, oder der Würdigkeit, dem moraliſchen rthe der Menſchen ab, ſind alſo decreta abſoluta. Von Art ſind nun auch die Rathſchlüſſe Gottes, die ſich auf die theilung zeitlicher oder irdiſcher Güter, Reichthümer, e, Geſundheit u. ſ. w.,) beziehen: ſie ſind nicht allemal auf das

freye Betragen der Menschen gegründet. Das heißt nun nicht Tugend immer und nothwendig Leiden und Verfolgung sich ziehen müsse, (wie viele aus Mißverstand mancher Sprü schlossen haben, z. B. Matth. 5, 10. f. 2 Tim. 3, 12. u. f vielmehr bringt uns ächte christliche Tugend auch oft große i Vortheile, (Röm. 12, 17. f.); sondern der Satz ist eigentlich daß das freye Verhalten der moralischen Wesen, es sey nun mäßig oder gesetzwidrig, nicht immer die Regel sey, wonach jene äußern Güter austheilt. b) Decreta conditionata diejenigen Rathschlüsse Gottes, welche er unter gewissen Bedin faßt, oder wobey er auf die freyen Handlungen der sittliche schöpfe Rücksicht nimmt. Diese decreta conditionata gründ auf das göttliche Vorherwissen (praevisio) der freyen Hand der Menschen, welches bey Gott allerdings statt finden (S. §. 22.) Gott hat von Ewigkeit vorhergesehen, wie jeder handeln wird, und ob er die Bedingungen, unter welchen ihm von Gott zugedacht ist, erfüllen wird, oder nicht, und dann Gott seinen über ihn gefaßten Rathschluß eingerichtet. Von d sind die göttlichen Rathschlüsse über die geistige und ewige fahrt der Menschen. Sie sind allemal auf das eigene freye Be des Menschen gegründet, also immer bedingt, nie unbedin absolut. Jedoch ist die Austheilung dieser Glückseligkeit nic ein Verdienst dieses freyen Betragens anzusehen. (Luc. 17 Diesen Rathschluß nun, über die ewige Wohlfahrt der Me nennen die Theologen im engern Sinne und vorzugsweise p destinatio, (denn im weitern Sinne wird praedestinati den gesammten von Ewigkeit her gefaßten Rathschlüssen Got braucht). Dies ist besonders seit Augustin's Zeiten geschehe man anfing, die Stelle Röm. 8. von den Rathschlüssen über die Seligkeit und Verdammniß der Menschen zu erklären die Vulgata das griechische προορίζειν durch praedestin übersetzt, z. B. V. 29. 30., (und προγινώσκειν, praesc Den Rathschluß Gottes über die ewige Seligkeit der Fro nannte man nun electionem, decretum electi (Gnadenwahl,) ingleichen praedestinationem ad vi den Rathschluß über die in jener Welt zu verhängenden G jedes einzelnen Lasterhaften, reprobationem s. decr reprobationis, (Verwerfung,) auch praedestinatio ad mortem. Auch diese Wörter hat man aus dem neuen mente genommen, besonders aus Röm. 8.; aber dort haben sie andern Sinn. Ἐκλογη ist dort von der liebevollen Aufnahm Juden und Heiden in die Christengemeine zu verstehen, u Verwerfung bedeutet die Versagung oder Entziehung und anderer göttlichen Wohlthaten, wie es erhellen wird Num. II.

I

II. Ueber die Lehre der Bibel von den göttlichen Rathschlüssen,) von den Irrthümern und falschen Vorstellungen, welche aus ßdeutung einiger biblischen Stellen in dieser Lehre entstanden sind.

1) Erläuterung des biblischen Sprachgebrauchs, und einiger vornehmsten Stellen, die von den göttlichen Rathschlüssen han=

a. Die Ausdrücke, welche in der Bibel von den göttlichen Rath=lüssen gebraucht werden, sind hauptsächlich folgende: a) Alle die=lgen Wörter, welche reden, sprechen und befehlen bedeuten. tt spricht, heißt oft: er will, er hats beschlossen, z. B. Ps. 9. So oft דָּבָר, מִצְוָה, u. a. b) Die Wörter, welche Gedan= i anzeigen, werden auch oft von den göttlichen Entschließungen raucht, als מַחֲשָׁבוֹת, διαλογισμοι. Ps. 33, 10. 11. Jes. 8. Daher auch die Redensart: bey sich sprechen, oder: in nem Herzen sprechen, oft so viel heißt, als: etwas über= n oder beschließen. Denn im Herzen sprechen oder Worte Herzen bedeutet bey dem Hebräer eigentlich denken, Ge= ken. Alte Simplicität der Sprache, wie bey den Otaheitern: echèn im Bauche! c) Κριματα, מִשְׁפָּט, Richtersprüche, rn man sich Gott als Richter und Oberherrn denkt, der seine aßregeln ausführt, Urtheil spricht. Ps. 36, 6. 7. Röm. 11, 33. Wege, דֶּרֶךְ, ὁδοι. Eigentlich ist Weg Gottes seine Art, enken und zu handeln, sein Gang. Ps. 145, 17. (Barm= ig ist Jehovah in allen seinen Wegen, d. i. Rathschlüssen). n. 11, 33. ὁδοι θεου ἀνεξιχνιαστοι. e) Die gewöhnlichsten drücke, welche im neuen Testamente am häufigsten davon vor= men, sind: θελημα, εὐδοκια, im Hebräischen רָצוֹן, nders von dem gnädigen Willen oder Rathschlüssen Gottes, ſ. 25. — Προθεσις, Ephes. 1, 11., wo es mit βουλη ματος synonym ist. 2 Tim. 1, 9. f. und Röm. 9, 11. ἱνα η θεου προθεσις κατ' ἐκλογην μενη, d. i. der göttliche Wille Rathschluß muß frey bleiben, als frey anerkannt werden, 25.). — Προγνωσις und προγινωσκειν. Dies Zeitwort wird, im Hebräischen יָדַע, und γινωσκει, auch εἰδεναι, sehr häufig Beschließen gebraucht, (metonymia causſae pro effectu), gebraucht es auch Philo sehr oft. So Apostelgesch. 2, 23. von Rathschlusse Gottes, daß Christus leiden und sterben sollte. nun die verba cognoscendi bey den Hebräern häufig lieben,) wollen bedeuten, so wird προγνωσις sehr oft vorzugsweise den gnädigen und wohlthätigen Rathschlüssen Gottes aucht, die Er von Ewigkeit her zum Heil der Menschen gefaßt . z. B. 1 Petri 1, 2., (von der Aufnahme in die christliche Kirche), n. 8, 29. οὐς προεγνω, seine Geliebten, denen er wohl will, . 11, 2. f. — Ὁριζω und προοριζω, welche die Vulgata) praedeſtinare zu übersetzen pflegt; ὁριζειν ist überhaupt:

bes

beſchließen, auch von Menſchen, z. B. Apoſtelgeſch. 11
Gottes Rathſchluß heißt daher ὡρισμενη βουλη, decretum v
tatis divinae, Apoſtelgeſch. 2, 23., bey den Griechen ὁρισμος,
ſatz, Entſchließung, und προοριζειν iſt eigentlich decernere, a
quam exiſtat, weil Gottes Rathſchlüſſe ewig ſind, z. B. Ap
4, 28., (von dem Rathſchluß, daß Chriſtus ſterben ſollte). I
Stellen des neuen Teſtaments, wo προοριζειν von den Rathſch
Gottes über die Menſchen vorkommt, wird es nirgends
ſchließend von den göttlichen Rathſchlüſſen über die ewige Se
keit oder Verdammniß der Menſchen gebraucht; ſondern e
lich von dem Rathſchluß Gottes, jemanden in die Chriſtengem
aufzunehmen, ingleichen von den Freuden, Rechten und Vor
der Chriſten überhaupt, aber auch von den Leiden, die Gr
ſie beſchloſſen hat. So ſteht es Eph. 1, 5. Προορισας ἡμ
υιοθεσιαν δια Ἰησου Χριστου, d. i. er hat beſchloſſen, uns z
Chriſtenthum zu bringen, und dadurch zu ſeinen Kindern,
Geliebten, zu machen. So erklärt es V. 11. und 12.
ſo iſt es auch mit der Stelle Röm. 9., die gar nicht von der e
Seligkeit und Verdammniß handelt, ſondern von zeitlichen
thaten und äußern bürgerlichen und kirchlichen Vorzügen, di
einzelnen Menſchen und Völkern vor andern voraus giebt
§. 26. Auch gehört hieher die von vielen ſo ganz mißverſt
Stelle Röm. 8, 28. 29. f. Paulus redet von den damalige
folgungen und Leiden V. 19. f., und tröſtet die frommen C
darüber, und redet dann auch von den Vortheilen der Leiden:
ſind überzeugt, daß den Gottesfreunden alles (auch das Leide
ſam iſt, uns, die wir dem göttlichen Rathſchluß gemäß zur G
Jeſu berufen ſind, (κλητοις οὐσιν). Uns, denen er ſchon von
keit wohlwollte, (προεγνω), uns hat er auch ſchon von Ewigk
dazu beſtimmt, (προωρισε), dem Muſter ſeines Sohnes ähn
werden, (nämlich, wie im Leiden, ſo in der Belohnung). D
iſt nach Gottes Abſicht auch hierin der Erſte oder Vorgänger
τοτοκος) ſeiner vielen Brüder, (erſt im Leiden, dann in der
nung). Dieſelben aber, die er dazu beſtimmt hat, oder übe
dies beſchloſſen hat, (nämlich, daß ſie Jeſu im Leiden ähnli
ſollen,) dieſelben, ſag' ich, nimmt er auch zu Mitgliedern de
ſtengemeine auf, und verſüßt ihnen ihr Leiden, (das ſie jetzt um
willen dulden,) dadurch, daß er ſie begnadigt und einſt ew
ligt, (wie ihren Vorgänger Jeſum Chriſtum)." — Hier ſte
nichts davon, daß Gott Seligkeit oder Verdammniß ohne
ſicht auf das ſittliche Betragen der Menſchen au
Vielmehr gilt dies nur von den äußern und leiblichen Woh
(ſ. Num. I.). Daß Gott bey dem Geiſtigen und Ewigen ledigl
das freye Betragen der Menſchen ſehe, fordern a) ſeine Gi
Gerechtigkeit, nach welcher das Gegentheil gar nicht den

§. 28. — 31.), und ſeine ſämmtlichen moraliſchen Eigenſchaften. Die ausdrücklichen Verſicherungen der Schrift, die faſt auf allen ttern des neuen Teſtaments und der Pauliniſchen Briefe n, daß Gott jeden nach ſeinen Werken lohnen oder ſtrafen werde, . Röm. 2, 6. — 11. Matth. 16, 27. 2 Cor. 5, 10. Alſo das etum electionis und reprobationis iſt, nach der Lehre der ift, nicht abſolutum, ſondern conditionatum, Marc. 16. Zur Erläuterung der in dieſer Lehre üblichen Schulaus- e: Der Rathſchluß Gottes über die Seligkeit der Menſchen, beſondere der Chriſten,) läßt ſich nach menſchlicher Vorſtellung in den Syllogismus faſſen: Major: Wer bis ans Ende ſeines s glaubt, (an Chriſtum,) ſoll ſelig werden; (dies iſt προθεσις ſ. νη, und begreift voluntatem Dei antecedentem in ſich). or: Paulus wird bis ans Ende ſeines Lebens glauben; iſt praeviſio ſ. προγνωσις Dei). Concluſio: Alſo ſoll us ſelig werden; (dies iſt voluntas Dei conſequens, ρισμος, decretum). Da nun Major eine propoſitio uni- alis iſt, Minor aber particularis; ſo ſieht man leicht, welchem Sinn die Gnade Gottes ſchriftmäßig univerſalis und icularis genannt werden könne. — Mit dem decreto repro- onis verhält es ſich auf ähnliche Art.

2) Von den Irrthümern und falſchen Vorſtellungen, welche, thſächlich aus Mißdeutung einiger bibliſchen Stellen, in dieſer e entſtanden ſind. Es hat nämlich ſchon vor Alters einige ben, welche behauptet haben, daß das decretum electionis reprobationis abſolut ſey, d. i. daß Gott aus der Zahl Menſchen einige, (viele ſagen: ſehr wenige,) ganz willkühr- , ohne auf ihr moraliſches Verhalten Rückſicht zu nehmen, hoben und zur ewigen Seligkeit beſtimmt; hingegen andere, e ſagen: bey weitem den größten Theil des Menſchenge- chts, aus zehn vielleicht ſieben,) eben ſo willkührlich ver- en, oder zur ewigen Verdammniß beſtimmt habe. Man nennt n Irrthum den Prädeſtinatianismus, und die Vertheidiger lben Praedeſtinatianos, auch Particulariſtas. n bemerkt richtig, daß, wenn die Vertheidiger dieſer Lehre alle ch richtigen Folgen gelten ließen, die daraus hergeleitet werden ten, ſie dann alle Freyheit und Moralität aufheben müßten; die meiſten handelten und lehrten hier glücklicher Weiſe ſehr nſequent. Denn man findet unter den Partikulariſten die ſtreng- Moraliſten in Theorie und Praxis. — Die Hauptquellen des hums ſind: a) falſche Begriffe von der Freyheit des göttlichen Willens, die man ſich als blinde Willkühr vorſtellt, nach her er als ein Deſpot ohne Gründe verurtheilt oder begnadigt, 26.; ingleichen irrige Vorſtellungen von den moraliſchen Eigen- ten Gottes, (Güte, Gerechtigkeit u. ſ. w.,) und deren Verhältniß gegen

gegen die übrigen nicht = moralischen. b) Verwechselung der A
schlüsse Gottes über die Austheilung der zeitlichen oder irdi
Güter mit denen über die geistlichen und ewigen, (s. oben).
eben dieser Verwechselung gab sonderlich c) die falsche Erkl
der Stellen Röm. 8. und 9. Anlaß, die durch den sonst so s
sinnigen und trefflichen Augustin zuerst aufgebracht ist, d
hier an der nöthigen Sprachkenntniß fehlte. Was Paulus
von äußern Wohlthaten und deren Entziehung sagt, versta
von der ewigen Seligkeit und Verdammniß. (S. oben und §.
d) Mißdeutung verschiedener andern biblischen Stellen, sond
des Ausspruchs Christi Matth. 20, 16. πολλοι εισι κλητοι, (
fene), ὀλιγοι δε ἐκλεκτοι, (Auserwählte). Dieses verstand ma
„es giebt zwar viele Christen, aber wenige sind zur ewigen S
keit erwählt", da doch ἐκλεκτος hier den vorzüglichen, den
erlesenen Guten anzeigt, wie das hebräische בָּחִיר. Also: „
ter den vielen, die äußerlich Christen sind, (in die christliche G
schaft aufgenommen sind,) giebt es nur wenige, die Gott
gefallen, d. i. die den Vorschriften des Christenthums ganz g
leben, die so sind, wie sie seyn sollen." Daß dies der Sinn
lehrt sonderlich die Parabel Matth. 22, 2. — 13., an deren
V. 14. diese Worte wiederholt werden. So hat man die S
Apostelg. 13, 48. aus Unkunde des Sprachgebrauchs hieher gezo
„es wurden Christen (auf die Belehrung der Apostel) οἱ τετ
γμενοι εἰς ζωην αἰωνιον". Diese stehen denen entgegen, die
des ewigen Glücks selbst unwürdig machten, V. 4
nämlich durch Unglauben. Es steht für: οἱ ἑαυτους ταξαντ
ζωην αἰωνιον, die sich zum ewigen Leben bereiten, Fromme, R
liche. Die Griechen drücken die Reciproca oft durch das Pass
aus, besonders im Präteritum. Er erklärt es selbst V. 46.: „
sich des ewigen Lebens selbst unwerth machen, (durch ihr e
Verhalten)".

Anm. Uebersicht der Geschichte des Lehrsatzes vom unbedingt
Rathschluß. — Die Veranlassung dazu, daß Augustin auf das
solutum decretum kam, war die Streitigkeit mit den Pelagian
Diesen widersprach er mit Recht; aber er gerieth darüber auf das a
Extrem, und nahm den unbedingten Rathschluß über Seligkeit
Verdammniß an; womit dann auch die Lehre de gratia particulari
irresistibili zusammenhing, worüber mehreres §. 132. vorkommt. Da
Augustin in der afrikanischen und lateinischen Kirche in so gr
Ansehn kam, so wurde auch diese Lehre im Occident, im fünften
sechsten Jahrhundert, immer mehr unter den Katholiken verbreitet
sonderlich im Gegensatz gegen die Pelagianer von vielen behaupt
vornehmlich von Prosper von Aquitanien und dem Presbyter Lu
dus in Frankreich, im fünften Jahrhundert. Es gab daher in diesem
den folgenden Jahrhunderten immer Vertheidiger und Gegner dieser L
im Occident. Im neunten Jahrhundert entstand darüber von neuen
lebhafter Streit mit dem Sachsen Gottschalk, (Mönch zu Orbey
Frankreich,) einem eifrigen Anhänger Augustin's, und seine Lehre wurde
ei

Kirchenversammlung (im Jahre 849) als ketzerisch verdammt. der Schluß des Concils wurde an vielen Orten nicht angenommen, es blieben immer viel Vertheidiger dieses Satzes, zu denen auch mas von Aquino, im dreyzehnten Jahrhundert, gehörte, dem die minikaner und übrigen Thomisten folgten. Im siebzehnten hundert wurde der Streit in der römischen Kirche mit Heftigkeit er- rt durch die Schriften des Janſenius, (Bischofs zu Ypern in den erlanden,) nach dem Jahre 1640. Die Jesuiten und Päpste setzten sehr gegen das absolutum decretum; allein die Dominikaner und an- eifrige Verehrer Augustin's stimmten dem Janſenius bey, und es in Frankreich noch immer strenge Janſeniſten übrig geblieben. — schweizerischen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, Calvin Beza, nahmen eben diese aus Augustin geschöpfte Lehre an, und eten sie in ihrer Kirche aus, von der man bey Zwingli keine Spur t. (Anfangs waren auch Luther und Melanchthon nicht weit n entfernt gewesen.) — Es widersprachen zwar viele Reformirte dem vin und seinen Nachfolgern, besonders im siebzehnten Jahrhundert ninius und seine Anhänger, die Arminianer; aber in den Jahren und 1619 wurde das absolutum decretum auf der Synode zu rdrecht als Glaubensartikel in der reformirten Kirche festgesetzt, und rminianer wurden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Nach und aber hat man diese harte Lehre in der reformirten Kirche meist aufgege- nachdem sie erst durch die Univerſaliſten gemildert war; am läng- behauptete sie sich noch in den Niederlanden und in der Schweiz, doch t man jetzt in den Niederlanden selbst nur noch wenige Vertheidiger lben. Mehrere dieſer Art sind noch in England. (Vergl. die Ge hte der Lehre von der Gnade, §. 132.)

Vierter

Vierter Artikel.

Die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt oder von der Trinität. [M. p. 59. — 71.]

§. 33.

Vorläufige Bemerkungen über dieſe Lehre und ihre Erheblichkeit, ingleichen über den Plan bey der Abhandlung derſelben.

1) Es iſt eine ausgemachte Wahrheit, daß ſich im göttlichen Weſen vieles findet, wovon wir keine Kenntniß und keine Begriffe haben, weil wir nichts Analoges davon bey dem Menſchen finden. Denn von ſolchen Eigenſchaften und Vollkommenheiten, die wir bey uns nicht finden, können wir uns keinen deutlichen Begriff machen; ja, wir kommen nicht einmal auf den Gedanken, daß ſie wirklich da ſind. (S. §. 18. Num. II.) Es wäre alſo thöricht, wenn man behaupten wollte, daß etwas im göttlichen Weſen darum nicht ſeyn könne, weil wir es entweder gar nicht oder doch nicht deutlich einſehen. (Einleit. §. 6. Anm. am Ende.) Wenn nun a) in der Bibel wirkliche nähere Offenbarung Gottes enthalten iſt; wenn b) dieſe nähere Offenbarung eine gewiſſe Glaubenslehre deutlich und ungezweifelt vorträgt: ſo muß eine ſolche Glaubenslehre von uns angenommen und als wahr anerkannt werden; wenn ſie auch ſetzt auch, daß ſie etwas enthielte, was uns unbegreiflich und unerklärbar wäre. Auf dieſe beiden Sätze kommt alles an. Was den erſten betrifft, ſo läßt ſich davon aus der Einleitung in dem Artikel von der heiligen Schrift urtheilen; und ob der zweyte bey der Trinitätslehre anwendbar ſey, daß ſie nämlich deutlich in der Schrift vorgetragen werde, das wird ſich aus der gleich folgenden Beweisſtellen ergeben. (S. §. 35.)

2)

2) Die Lehre von der Trinität in Gott ſchließt eigentlich
gende drey Stücke in ſich, [M. §. 15. p. 69.]: a) Es iſt nur
1 Gott, nur ein göttliches Weſen, (§. 16.); b) in dieſem Einen
tlichen Weſen aber werden Vater, Sohn und heiliger Geiſt
erſchieden, als Drey, (Subjekte, Perſonen, oder wie ſie ſonſt in
Schulſprache genannt werden mögen); und c) dieſe Drey haben
einander, einer wie der andere, das höchſte göttliche Weſen
Vollkommenheiten gemein. Dieſes iſt die eigentliche einfache
re, ohne nähere gelehrte Beſtimmungen. Alſo: im göttlichen
ſen ſind Drey, die in unzertrennlicher Gemeinſchaft mit ein-
er ſtehen und gleiche Würde haben, die aber, alle Drey zu-
ımen, nur Einen Gott ausmachen. Weil nun in dieſer Lehre,
vorgetragen, vieles iſt, wovon wir die Art und Weiſe nicht ein-
:n, ſo wird ſie deswegen ein Geheimniß (mysterium im theo-
ſchen Sinne) genannt. Das Dunkle und Geheimnißvolle liegt
r eigentlich darin, daß man die Frage nicht befriedigend und
euchtend beantworten kann, in welchem Sinne und auf welche
eiſe dieſe Drey das göttliche Weſen dergeſtalt mit einander ge-
:n haben, daß ſie doch nur Einen Gott ausmachen? Weil nun
Gelehrten ſich daran machten und mit Hülfe der Philoſophie
über allerley zu beſtimmen verſuchten, ſo entſtanden natürlich ver-
edene Meinungen und von einander abweichende gelehrte Erklä-
ngen, und daraus Streit und Zank. Sie verketzerten und ver-
gten ſich dieſer gelehrten Beſtimmungen wegen, und ſchloſſen ſich
ander von der Seligkeit aus, und vergaßen darüber oft das,
s eigentlich nach der Bibel die Hauptſache iſt, zu beachten und
zuſchärfen, nämlich die Lehre von den unverdienten Wohlthaten,
wir Vater, Sohn und heiligem Geiſt verdanken, und ſie zum Ge-
ß für das Herz anzuwenden. Jeſus fordert von allen denen, die
ne Lehre annehmen, daß ſie auch den Vater, Sohn und heiligen
eiſt bekennen, und an den Vater, Sohn und heiligen Geiſt glauben
llen, Matth. 28, 19. Er zählt alſo dieſe Lehre unter die erſten
d wichtigern Grundlehren des chriſtlichen Glaubens. Und dieſes ge-
ieht auch anderwärts in ſeinen und ſeiner Apoſtel Vorträgen. Sie
ingt auch mit dem ganzen übrigen Vortrag ſeiner Lehre genau zu-
mmen. Es iſt alſo keine gleichgültige Lehre, die mit dem übrigen
nhalte des Chriſtenthums in keiner Verbindung ſtände, und die man
illkührlich davon trennen könnte. Allein Chriſtus hat nirgends von
n gelehrten Beſtimmungen dieſer Lehre etwas vorgetragen, wie
: ſeit dem vierten Jahrhundert eingeführt wurden. Die Haupt-
iche, die Jeſus in jener Stelle und ſonſt überall ſeinen Bekennern
ngelegentlich empfiehlt, ſind die unverdienten Wohlthaten,
elche ſie von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiſte erhal-
n, und zu ihrem wahren Heil dankbar gebrauchen ſollen: die
ehre von der vollkommenern [illegible] und Gottesverehrung,

da

da wir Gott als unſern Vater und Wohlthäter im Geiſt und in
Wahrheit verehren ſollen; von dem Sohne Gottes, den Er ge
hat, um uns zu beſeligen durch ſeinen Unterricht und durch ſeinen
und von der großen Verbeſſerung und moraliſchen Vervollkomm
der Heiligung der Menſchen, die Gott durch die von Jeſu zu un
Heil gemachten Anſtalten bewirkt hat und ferner bewirken wird,
die der Wirkſamkeit und Unterſtützung des heiligen Geiſtes
ſonders zugeſchrieben wird. Dieſes iſt die Hauptſache, die jeder
kenner Jeſu von Herzen glauben ſoll, und die Chriſtus fordert.
zum bloßen Spekuliren und Grübeln hat er dieſe Lehre nicht
tragen, und daher auch keine ſolchen Formeln darüber feſtgeſetzt,
dazu Anlaß geben könnten. Es iſt hier eben ſo, wie mit
Abendmahl. Diejenigen, die es ſo genießen, wie Jeſus es beſ
hat, die genießen es ſeinen Abſichten gemäß und zu ihrem
wenn auch ihre Spekulationen über die Art und Weiſe ſeiner
wart dabey von einander abgehen. — Es iſt übrigens aus der
ſchichte der drey erſten Jahrhunderte gewiß, daß man damals
keine allgemein geltenden Vorſchriften über alle einzelne Be
mungen in dieſer Lehre gehabt hat, nach welcher ſich alle
richten müſſen, die der rechtgläubigen Kirche angehörten.
finden wir auch ſelbſt unter der katholiſchen Partey ſehr verſchi
Vorſtellungen und Ausdrücke davon neben einander, die zum
von den nachher, im vierten Jahrhundert, feſtgeſetzten ſehr ab
als bey Juſtin dem Märtyrer, Clemens von Alexandrien, O
genes, u. ſ. f. Erſt im vierten Jahrhundert wurden durch Ath
naſius, und auf dem nicäniſchen Concil, im Gegenſatz
die Arianer, gewiſſe gelehrte und philoſophiſche Formeln feſtgeſ
und durch Geſetze autoriſirt, die hernach im Kirchenſyſtem beyb
ten ſind. Es iſt auch nicht zu billigen, wenn im Symbol
Athanaſius, (welches aber nicht vom Athanaſius herrührt,
dern im fünften Jahrhundert gemacht iſt, und erſt im ſiebenten Ja
hundert dem Athanaſius zugeſchrieben wird,) ſteht: „daß, wer
ſo von der Trinität denke, nicht ſelig werden könne, (ſalvus eſſe
poterit)“. Denn der große Haufe von gemeinen Chriſten, der
ſer nicäniſchen Vorſtellung und Terminologie folgt, denkt
bey den drey Perſonen doch häufig drey Götter, oder etwas
dem ähnliches, wenn ſich der Lehrer auch noch ſo viel Mühe giebt, dieſ
zu verhüten. Dieſes iſt aber der Lehre der Schrift und jenes Symbols
ganz zuwider, und allerdings ein großer theoretiſcher Irrthum. Sol
len wir aber allen dieſen die Seligkeit um dieſes theoretiſchen Irr
thums willen abſprechen? — Können ſie aber, auch bey dieſem Irr
thum, dennoch ſelig werden, wenn ſie nur ſonſt fromme Chriſten
ſind; ſo können gewiß auch diejenigen ſelig werden, die andere ab
gehende Formeln und Vorſtellungen in dieſer Lehre haben, wenn ſie
nur von Herzen an Chriſtum glauben, und thun, was Chriſtus gebo
ten

hat, oder von den Wohlthaten heilsamen Gebrauch machen, die r dem Vater, Sohn und heiligen Geist zu verdanken haben. Denn Formulartheologie und das Halten über den Formeln macht nie- nden selig. — Aber eben diese Anmerkung lehrt auch, daß alle gelehrten Hypothesen, Bestimmungen und Schulausdrücke eigent- gar nicht für den Volks- und Jugendunterricht gehören, da man doch nicht im Stande ist, sie diesen ganz verständlich zu machen, dern nur zur größten Verwirrung der Begriffe desselben dadurch laß giebt. So urtheilte schon Kaiser Constantin sehr richtig; ist. ad Arium, ap. Socr. I, 7.), man solle dergleichen ζητησεις ot νομου τινος ἀναγκη προςταττειν, auch nicht ταις παντων αις ἀπρονοητως πιστευειν. Möchte er nur selbst diesen undsätzen nachher treuer geblieben seyn!

3) Plan der Abhandlung dieser Lehre. Man hat es darin versehen, daß man die einfache Schriftlehre und die Vorstellun- und Bestimmungen der Theologen unter einander mischt, und ere der Schrift unterlegt, da doch eigentlich von den letztern nders gehandelt werden sollte, wie auch in neuern Zeiten von rern Theologen geschehn ist. Die ganze Abhandlung dieses ikels besteht also aus zwey Abschnitten. Der erste: von biblischen Stellen, worin die Lehre vom Vater, Sohn und igen Geist vorgetragen wird, und von dem Resultat aus den- en. Der zweyte: Geschichte der Lehre, ihrer verschiedenen änderungen, gelehrten Bestimmungen und Hypothesen, die zur klärung derselben angewendet sind, und Urtheil darüber.

Erster

gegen die übrigen nicht-moralischen. b) Verwechselung der
schlüsse Gottes über die Austheilung der zeitlichen oder i
Güter mit denen über die geistlichen und ewigen, (s. obe
eben dieser Verwechselung gab sonderlich c) die falsche Er
der Stellen Röm. 8. und 9. Anlaß, die durch den sonst so
sinnigen und trefflichen Augustin zuerst aufgebracht ist,
hier an der nöthigen Sprachkenntniß fehlte. Was Paul
von äußern Wohlthaten und deren Entziehung sagt, vers
von der ewigen Seligkeit und Verdammniß. (S. oben und
d) Mißdeutung verschiedener andern biblischen Stellen, so
des Ausspruchs Christi Matth. 20, 16. πολλοι εἰσι κλητοι,
sene), ὀλιγοι δε ἐκλεκτοι, (Auserwählte). Dieses verstand
„es giebt zwar viele Christen, aber wenige sind zur ewigen
keit erwählt", da doch ἐκλεκτος hier den vorzüglichen, den
erlesenen Guten anzeigt, wie das hebräische בָּחִיר. Also
ter den vielen, die äußerlich Christen sind, (in die christliche
schaft aufgenommen sind,) giebt es nur wenige, die Gol
gefallen, d. i. die den Vorschriften des Christenthums ganz
leben, die so sind, wie sie seyn sollen." Daß dies der Si
lehrt sonderlich die Parabel Matth. 22, 2. — 13., an dere
V. 14. diese Worte wiederholt werden. So hat man die
Apostelg. 13, 48. aus Unkunde des Sprachgebrauchs hieher g
„es wurden Christen (auf die Belehrung der Apostel) οἱ
γμενοι εἰς ζωην αἰωνιον". Diese stehen denen entgegen, d
des ewigen Glücks selbst unwürdig machten, d
nämlich durch Unglauben. Es steht für: οἱ ἑαυτους ταξα
ζωην αἰωνιον, die sich zum ewigen Leben bereiten, Fromme
liche. Die Griechen drücken die Reciproca oft durch das Pa
aus, besonders im Präteritum. Er erklärt es selbst V. 46.
sich des ewigen Lebens selbst unwerth machen, (durch ihr
Verhalten)".

Anm. Uebersicht der Geschichte des Lehrsatzes vom unbedi
Rathschluß. — Die Veranlassung dazu, daß Augustin auf
solutum decretum kam, war die Streitigkeit mit den Pelagi
Diesen widersprach er mit Recht; aber er gerieth darüber auf das
Extrem, und nahm den unbedingten Rathschluß über Seligk
Verdammniß an; womit dann auch die Lehre de gratia particu
irresistibili zusammenhing, worüber mehreres §. 132. vorkommt.
Augustin in der afrikanischen und lateinischen Kirche in so
Ansehn kam, so wurde auch diese Lehre im Occident, im fünf
sechsten Jahrhundert, immer mehr unter den Katholiken verbre
sonderlich im Gegensatz gegen die Pelagianer von vielen bei
vornehmlich von Prosper von Aquitanien und dem Presbyter
dus in Frankreich, im fünften Jahrhundert. Es gab daher in die
den folgenden Jahrhunderten immer Vertheidiger und Gegner die
im Occident. Im neunten Jahrhundert entstand darüber von ne
lebhafter Streit mit dem Sachsen Gottschalk, (Mönch zu O
Frankreich,) einem eifrigen Anhänger Augustin's, und seine Lehre w

er Kirchenverſammlung (im Jahre 849) als ketzeriſch verdammt. er der Schluß des Concils wurde an vielen Orten nicht angenommen, d es blieben immer viel Vertheidiger dieſes Satzes, zu denen auch homas von Aquino, im dreyzehnten Jahrhundert, gehörte, dem die ominikaner und übrigen Thomiſten folgten. Im ſiebzehnten hrhundert wurde der Streit in der römiſchen Kirche mit Heftigkeit erert durch die Schriften des Janſenius, (Biſchofs zu Ypern in den derlanden,) nach dem Jahre 1640. Die Jeſuiten und Päpſte ſetzten ſehr gegen das abſolutum decretum; allein die Dominikaner und ane eifrige Verehrer Auguſtin's ſtimmten dem Janſenius bey, und es d in Frankreich noch immer ſtrenge Janſeniſten übrig geblieben. — e ſchweizeriſchen Reformatoren des ſechzehnten Jahrhunderts, Calvin d Beza, nahmen eben dieſe aus Auguſtin geſchöpfte Lehre an, und riteten ſie in ihrer Kirche aus, von der man bey Zwingli keine Spur det. (Anfangs waren auch Luther und Melanchthon nicht weit von entfernt geweſen.) — Es widerſprachen zwar viele Reformirte dem lvin und ſeinen Nachfolgern, beſonders im ſiebzehnten Jahrhundert rminius und ſeine Anhänger, die Arminianer; aber in den Jahren 18 und 1619 wurde das abſolutum decretum auf der Synode zu ordrecht als Glaubensartikel in der reformirten Kirche feſtgeſetzt, und Arminianer wurden von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen. Nach und ch aber hat man dieſe harte Lehre in der reformirten Kirche meiſt aufgegeı, nachdem ſie erſt durch die Univerſaliſten gemildert war; am längn behauptete ſie ſich noch in den Niederlanden und in der Schweiz, doch det man jetzt in den Niederlanden ſelbſt nur noch wenige Vertheidiger ſelben. Mehrere dieſer Art ſind noch in England. (Vergl. die Geichte der Lehre von der Gnade, §. 132.)

Vierter Artikel.

Die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt oder von der Trinität. [M. p. 59. — 71.]

§. 33.

Vorläufige Bemerkungen über dieſe Lehre und ihre Erheblichkeit, ingleichen über den Plan bey der Abhandlung derſelben.

1) Es iſt eine ausgemachte Wahrheit, daß ſich im göttlichen Weſen vieles findet, wovon wir keine Kenntniß und keine Begriffe haben, weil wir nichts Analoges davon bey dem Menſchen finden. Denn von ſolchen Eigenſchaften und Vollkommenheiten, die wir bey uns nicht finden, können wir uns keinen deutlichen Begriff machen; ja, wir kommen nicht einmal auf den Gedanken, daß ſie wirklich da ſind. (S. §. 18. Num. II.) Es wäre alſo thöricht, wenn man behaupten wollte, daß etwas im göttlichen Weſen da darum nicht ſeyn könne, weil wir es entweder gar nicht oder da nicht deutlich einſehen. (Einleit. §. 6. Anm. am Ende.) Wenn also a) in der Bibel wirkliche nähere Offenbarung Gottes enthalten iſt; wenn b) dieſe nähere Offenbarung eine gewiſſe Glaubenslehre deutlich und ungezweifelt vorträgt: ſo muß eine ſolche Glaubenslehre von uns angenommen und als wahr anerkannt werden; geſetzt auch, daß ſie etwas enthielte, was uns unbegreiflich und unerklärbar wäre. Auf dieſe beiden Sätze kommt alles an. Was den erſten betrifft, ſo läßt ſich davon aus der Einleitung und dem Artikel von der heiligen Schrift urtheilen; und ob der zweyte bey der Trinitätslehre anwendbar ſey, daß ſie nämlich deutlich in der Schrift vorgetragen werde, das wird ſich aus den gleich folgenden Beweisſtellen ergeben. (S. §. 35.)

2) Die

2) Die Lehre von der Trinität in Gott ſchließt eigentlich gende drey Stücke in ſich, [M. §. 15. p. 69.]: a) Es iſt nur n Gott, nur ein göttliches Weſen, (§. 16.); b) in dieſem Einen ttlichen Weſen aber werden Vater, Sohn und heiliger Geiſt terſchieden, als Drey, (Subjekte, Perſonen, oder wie ſie ſonſt in : Schulſprache genannt werden mögen); und c) dieſe Drey haben t einander, einer wie der andere, das höchſte göttliche Weſen d Vollkommenheiten gemein. Dieſes iſt die eigentliche einfache hre, ohne nähere gelehrte Beſtimmungen. Alſo: im göttlichen eſen ſind Drey, die in unzertrennlicher Gemeinſchaft mit ein- der ſtehen und gleiche Würde haben, die aber, alle Drey zu- mmen, nur Einen Gott ausmachen. Weil nun in dieſer Lehre, vorgetragen, vieles iſt, wovon wir die Art und Weiſe nicht ein- en, ſo wird ſie deswegen ein Geheimniß (myſterium im theo- iſchen Sinne) genannt. Das Dunkle und Geheimnißvolle liegt r eigentlich darin, daß man die Frage nicht befriedigend und leuchtend beantworten kann, in welchem Sinne und auf welche eiſe dieſe Drey das göttliche Weſen dergeſtalt mit einander ge- in haben, daß ſie doch nur Einen Gott ausmachen? Weil nun Gelehrten ſich daran machten und mit Hülfe der Philoſophie über allerley zu beſtimmen verſuchten, ſo entſtanden natürlich ver- iedene Meinungen und von einander abweichende gelehrte Erklä- ungen, und daraus Streit und Zank. Sie verketzerten und ver- gten ſich dieſer gelehrten Beſtimmungen wegen, und ſchloſſen ſich ander von der Seligkeit aus, und vergaßen darüber oft das, s eigentlich nach der Bibel die Hauptſache iſt, zu beachten und zuſchärfen, nämlich die Lehre von den unverdienten Wohlthaten, wir Vater, Sohn und heiligem Geiſt verdanken, und ſie zum Ge- ß für das Herz anzuwenden. Jeſus fordert von allen denen, die ne Lehre annehmen, daß ſie auch den Vater, Sohn und heiligen eiſt bekennen, und an den Vater, Sohn und heiligen Geiſt glauben llen, Matth. 28, 19. Er zählt alſo dieſe Lehre unter die erſten id wichtigern Grundlehren des chriſtlichen Glaubens. Und dieſes ge- ieht auch anderwärts in ſeinen und ſeiner Apoſtel Vorträgen. Sie ängt auch mit dem ganzen übrigen Vortrag ſeiner Lehre genau zu- ammen. Es iſt alſo keine gleichgültige Lehre, die mit dem übrigen nhalte des Chriſtenthums in keiner Verbindung ſtände, und die man illkührlich davon trennen könnte. Allein Chriſtus hat nirgends von en gelehrten Beſtimmungen dieſer Lehre etwas vorgetragen, wie e ſeit dem vierten Jahrhundert eingeführt wurden. Die Haupt- ache, die Jeſus in jener Stelle und ſonſt überall ſeinen Bekennern ngelegentlich empfiehlt, ſind die unverdienten Wohlthaten, elche ſie von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiſte erhal- en, und zu ihrem wahren Heil dankbar gebrauchen ſollen: die ehre von der vollkommenern Gotteserkenntniß und Gottesverehrung,

da wir Gott als unſern Vater und Wohlthäter im Geiſt und
Wahrheit verehren ſollen; von dem Sohne Gottes, den Er
hat, um uns zu beſeligen durch ſeinen Unterricht und durch ſeine
und von der großen Verbeſſerung und moraliſchen Vervollkomm
der Heiligung der Menſchen, die Gott durch die von Jeſu zu
Heil gemachten Anſtalten bewirkt hat und ferner bewirken wird
die der Wirkſamkeit und Unterſtützung des heiligen Geiſt
ſonders zugeſchrieben wird. Dieſes iſt die Hauptſache, die jed
kenner Jeſu von Herzen glauben ſoll, und die Chriſtus fordert.
zum bloßen Spekuliren und Grübeln hat er dieſe Lehre nicht
tragen, und daher auch keine ſolchen Formeln darüber feſtgeſet
dazu Anlaß geben könnten. Es iſt hier eben ſo, wie mi
Abendmahl. Diejenigen, die es ſo genießen, wie Jeſus es be
hat, die genießen es ſeinen Abſichten gemäß und zu ihrem
wenn auch ihre Spekulationen über die Art und Weiſe ſeiner
wart dabey von einander abgehen. — Es iſt übrigens aus d
ſchichte der drey erſten Jahrhunderte gewiß, daß man damal
keine allgemein geltenden Vorſchriften über alle einzelne
mungen in dieſer Lehre gehabt hat, nach welcher ſich alle
richten müſſen, die der rechtgläubigen Kirche angehörten.
finden wir auch ſelbſt unter der katholiſchen Partey ſehr verſch
Vorſtellungen und Ausdrücke davon neben einander, die zum
von den nachher, im vierten Jahrhundert, feſtgeſetzten ſehr ab
als bey Juſtin dem Märtyrer, Clemens von Alexandrien,
genes, u. ſ. f. Erſt im vierten Jahrhundert wurden durch A
naſius, und auf dem nicäniſchen Concil, im Gegenſatz
die Arianer, gewiſſe gelehrte und philoſophiſche Formeln feſtg
und durch Geſetze autoriſirt, die hernach im Kirchenſyſtem beyb
ten ſind. Es iſt auch nicht zu billigen, wenn im Symbol
Athanaſius, (welches aber nicht vom Athanaſius herrührt,
dern im fünften Jahrhundert gemacht iſt, und erſt im ſiebenten
hundert dem Athanaſius zugeſchrieben wird,) ſteht: „daß, wer
ſo von der Trinität denke, nicht ſelig werden könne, (ſalvus esse
poterit)“. Denn der große Haufe von gemeinen Chriſten, de
ſer nicäniſchen Vorſtellung und Terminologie folgt, denk
bey den drey Perſonen doch häufig drey Götter, oder
dem ähnliches, wenn ſich der Lehrer auch noch ſo viel Mühe giebt,
zu verhüten. Dieſes iſt aber der Lehre der Schrift und jenes Sy
ganz zuwider, und allerdings ein großer theoretiſcher Irrthum.
len wir aber allen dieſen die Seligkeit um dieſes theoretiſchen
thums willen abſprechen? — Können ſie aber, auch bey dieſem
thum, dennoch ſelig werden, wenn ſie nur ſonſt fromme Ch
ſind; ſo können gewiß auch diejenigen ſelig werden, die ande
gehende Formeln und Vorſtellungen in dieſer Lehre haben, we
nur von Herzen an Chriſtum glauben, und thun, was Chriſtus

hat, oder von den Wohlthaten heilſamen Gebrauch machen, die dem Vater, Sohn und heiligen Geiſt zu verdanken haben. Denn Formularheologie und das Halten über den Formeln macht nienden ſelig. — Aber eben dieſe Anmerkung lehrt auch, daß alle gelehrten Hypotheſen, Beſtimmungen und Schulausdrücke eigentgar nicht für den Volks- und Jugendunterricht gehören, da man doch nicht im Stande iſt, ſie dieſen ganz verſtändlich zu machen, dern nur zur größten Verwirrung der Begriffe deſſelben dadurch aß giebt. So urtheilte ſchon Kaiſer Conſtantin ſehr richtig; iſt. ad Arium, ap. Socr. I, 7.), man ſolle dergleichen ζητησεις τ. νομου τινος αναγκη προστατειν, auch nicht ταις παντων αις απρονοητως πιστευειν. Möchte er nur ſelbſt dieſen ndſätzen nachher treuer geblieben ſeyn!

3) Plan der Abhandlung dieſer Lehre. Man hat es darin verſehen, daß man die einfache Schriftlehre und die Vorſtellun- und Beſtimmungen der Theologen unter einander miſcht, und ere der Schrift unterlegt, da doch eigentlich von den letztern nders gehandelt werden ſollte, wie auch in neuern Zeiten von rern Theologen geſchehn iſt. Die ganze Abhandlung dieſes ikels beſteht alſo aus zwey Abſchnitten. Der erſte: von bibliſchen Stellen, worin die Lehre vom Vater, Sohn und igen Geiſt vorgetragen wird, und von dem Reſultat aus denen. Der zweyte: Geſchichte der Lehre, ihrer verſchiedenen änderungen, gelehrten Beſtimmungen und Hypotheſen, die zur klärung derſelben angewendet ſind, und Urtheil darüber.

Erſter Abſchnitt.

Ueber die bibliſchen Stellen, worin Lehre vom Vater, Sohn und heiligen G vorgetragen wird.

§. 34.

Ueber die Frage: ob in den heiligen Schriften des alt Teſtaments dieſe Lehre ſchon anzutreffen ſey?

Man hat zwar jederzeit behauptet, daß die Trinitätsleh Chriſti Zeiten erſt recht deutlich geoffenbart, und auch im neue ſtamente erſt recht deutlich vorgetragen ſey. Man meinte ab gleich auch, daß ſchon in den Büchern des alten Teſtam Stellen vorkommen, woraus erhelle, daß den Iſraeliten zur des neuen Teſtaments von dieſer Lehre ſchon etwas, (nach ei mehr, nach andern weniger,) bekannt geweſen wäre; wenig hätten ſie von einer Pluralität im göttlichen Weſen ge wenn ihnen auch die Trinität noch nicht genau genug bekann weſen ſeyn möchte. So führen die Kirchenväter ſolche S des alten Teſtaments an, z. B. 1 Moſ. 1, 26., Juſtin Märtyrer, Irenäus, Tertullian, Origenes, Euſebi Theodoret, Gregor von Nyſſa, Baſilius. [S. Man zu Philo de opif. mundi, p. 17.] Dieſe Meinung war au ſechzehnten und zu Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts allgem der proteſtantiſchen Kirche. Der erſte, der ſie bezweifelte, wa helmſtädtiſche Theolog, Ge. Calixtus, der 1645 eine D de Trinitate, und 1649 eine andere de myſter. Trinitatis, ex ſolius V. T. libris poſſit demonſtrari? herausgab. wurde aber darüber von Abr. Calov u. a. heftig angegri und jene ältere Behauptung der Theologen blieb noch bis in achtzehnte Jahrhundert hinein die vorherrſchende. In der z der Zeit aber hat die Calixtiniſche Behauptung wieder bey mehreſten Theologen Beyfall gefunden, ob es gleich noch im

ei

nige giebt, die ſich für die ehedem gewöhnliche erklären. Man hier aber oft auf beiden Seiten zu weit gegangen. 1) So el iſt richtig, wenn das neue Teſtament nicht wäre, würden wir s den Stellen des alten Teſtaments für ſich allein nicht darauf kommen ſeyn, gerade eine Trinität in Gott anzunehmen. Jn ſen iſt auch 2) dieſes gewiß, daß die Lehre von Gott im alten ſtamente ſo vorgetragen iſt, daß dadurch der nähern Entwicke ig dieſes Dogma's im neuen Teſtamente der Weg gebahnt und rauf gedeutet wurde. Denn die Ausdrücke: Vater, Sohn und liger Geiſt, kommen im alten Teſtamente häufig vor; und der hn wird als derjenige vorgeſtellt, durch den Gott die Menſchen eligen wolle; und vom heiligen Geiſt heißt es, daß ihn tt den Menſchen verleihe und ſie durch denſelben beſſere und lige. [S. M. §. 1. et not. 1. u. 2. p. 59.] Nur 3) von r nähern Verhältniß gegen einander und andern Beſtimmun t kommt noch nichts deutlich vor. Gegen die einzelnen Stel des alten Teſtaments, worin man eine Andeutung der Trinität r Pluralität in Gott findet, läßt ſich allerley erinnern; allein ihrer doch ſo viele ſind, und mehrere Gattungen derſelben, auf die Anerkennung einer Pluralität im göttlichen Weſen ren, ſo bleibt doch am Ende bey dem Unbefangenen der Ein ck übrig, daß wirklich im alten Teſtamente ſchon eine ſolche ralität angedeutet werde, die aber das Chriſtenthum näher be mt und entwickelt. — Die Stellen laſſen ſich unter folgende ſſen bringen.

1) Wo göttliche Namen vorkommen, welche die Form des rals haben und alſo eine Mehrheit in Gott anzuzeigen ſcheinen. hin rechnet man die Namen אֱלֹהִים, אֲדֹנָי, קְדוֹשִׁים, u. ſ. w. — r hieraus kann man an ſich nichts gewiſſes ſchließen. Es kann ch der plur. maieſt. der Morgenländer ſeyn. S. §. 17.

2) Stellen, worin Gott von ſich ſelbſt als von mehrern et. — Allein in vielen dieſer Stellen kann der Plural aus dem n Sprachgebrauch der nominum plural. אֱלֹהִים, אֲדֹנָי u. ſ. w. lärt werden. 1 Moſ. 1, 26. (wir wollen Menſchen ſchaffen). ilo (de opif. mundi, p. 17. ed. Mang.) erklärt es von Engeln, Gott angeredet habe. Eben ſo Maimonides (ſ. Mangey ener St.) 1 Moſ. 11, 7. (wir wollen herabkommen und ihre Sprache wirren). Auch reden Könige allerdings oft im Hebräiſchen von im Plural. 1 Kön. 12, 9. 2 Chron. 10, 9. Esra 4, 18. Die orte Jeſaias 6, 8., wo Gott ſagt: quis ibit nobis (לָנוּ)?, ſind ent der gleichfalls als plur. maieſt. zu erklären, oder, da dort e Verſammlung der Großen des Himmels (שָׁרָתִים) beſchrieben d, ſo kann es auch Ausdruck der Berathſchlagung ſeyn: wen chen wir zum Boten? wie 1 Kön. 22, 20. f. Hoſ. 12, 4. 5.

3) Solche

3) Solche Schriftstellen, wo ausdrücklich mehrere ge
werden, und Elohim von Elohim, Adonai von Adonai unte
den wird; z. B. Jehovah ließ Feuer und Schwefel regnen von
ven, 1 Mos. 19, 24.; ingleichen Dan. 9, 17. Gott erhöre da
bet, um des Herrn (Christi!) willen. Auch nichts ge
Denn es ist alte Simplicität der Sprache, daß das nomen sta
pronominis personalis gesetzt wird, statt: von ihm selb
um deinetwillen, d. i. um deiner Verheißung willen. Hi
sind auch viele andere biblische Stellen zu erklären, z. B. Hos.
Zach. 10, 12. Ferner rechnet man hieher Ps. 45, 8. darum
dich, o Gott (Messias)! dein Gott (der Vater) gesa
Allein אֱלֹהִים ist auch ein Name, der Königen beygelegt
und an sich wäre es also nicht nothwendig, daß dieser, de
אֱלֹהִים heißt, deswegen als zum göttlichen Wesen selbst geh
angesehen werden müßte. — Man zieht auch hieher Ps. 11
Jehovah sprach zu meinem Herrn: setze dich u.
Aber hier wird אֲדֹנִי (Messias) doch von Jehovah unterschi
und ihm wird hier nicht die Gottheit selbst, sondern Theilneh
an der Regierung Gottes beygelegt, die ihm Gott geben woll

4) Schriftstellen aus dem alten Testamente, worin des Soh
Gottes und des heiligen Geistes ausdrücklich gedacht

a) Vom Sohn Gottes. Hier führt man als Hauptstel
2, 7. an, (Ps. 72, 17.; 89, 27.): Du bist mein Sohn, h
zeugt' ich dich. Vom Messias wird der Psalm imm
neuen Testamente erklärt, und auch die Juden verstanden ihn
ihm. Aber er wird unter dem Bilde eines Königs vorgestellt, d
Herrschaft man anerkennen solle, nach Gottes Willen. Dies
nun darauf leiten, daß hier von der Königswürde oder M
siaswürde zunächst die Rede sey. Die Könige sind G
Söhne. Es ist nicht nomen essentiae, sondern dignit
Messianae. — Also: Du bist der von mir eingesetzte K
(Messias)! heute hab' ich dich feyerlich dazu erklärt (gezeugt
heute, nicht ab aeterno, sondern heute, an deinem Auf
hungstage. So erklären die Schriftsteller des neuen Testam
diese Stelle, z. B. Apostelg. 13, 30. — 34., und immer lehrt
neue Testament, daß Jesus durch seine Auferstehung als M
bestätigt und vor den Augen der Welt beglaubigt sey, als S
1, 3. 4. — Es wäre also hier nicht nothwendig von dem M
die Rede, sofern er als zum göttlichen Wesen gehörend gedacht
sondern sofern er König und der von Gott bestellte Oberherr
Gottes Mitregent seiner Kirche ist.

b) Stellen vom heiligen Geist. Deren sind viele.
es ist im alten Testamente keine so entscheidende deutliche S
woraus es, für sich genommen, klar wäre, daß der heilige Gei

das perſönliches in Gott beſchrieben würde, wie im neuen ſtamente. Es kann nämlich das Wort: heiliger Geiſt, in den teſtamentlichen Stellen dieſer Art ſo verſtanden werden, daß es in einigen überhaupt das Weſen Gottes bezeichnet; oder ſeine einzelnen Eigenſchaften, als ſeine Allmacht, ſeine Einſicht r Allwiſſenheit; und am häufigſten endlich 3) ſeine Wirkungen. Mehreres §. 19. Num. II. Als eine Hauptſtelle hat man anührt Jeſ. 48, 16., wo auch viele die ganze Dreyeinigkeitslehre ammen haben finden wollen: Jehovah (der Vater) ſendet ch (den Meſſias) und ſein Geiſt (der heilige Geiſt). רוחו Luther mit den LXX und dem Syrer am richtigſten im Nominativ überſetzt; Andere im Accuſativ: ſeinen Geiſt. Allein רוחה iſt, wie in dem Zuſammenhange bey den Propheten immer, Geheiß, unmittelbarer Befehl, Antrieb Gottes, wie Apoeſch. 13, 2. 4. f. Er fügt hinzu, daß er erkläre, Gott habe ihn mittelbar geſandt.

5) Solche altteſtamentliche Stellen, wo ausdrücklich drey ſonen erwähnt werden, oder doch auf die Zahl drey deutliche ziehung ſeyn ſoll. Dahin rechnete man ehedem beſonders Pſ. 33, „Der Himmel iſt durch das Wort (λογος, Meſſias) Jehos (des Vaters) gemacht, und ſein Heer durch den Geiſt es Mundes“. Aber es wird ſichtbar auf die Erzählung von der öpfung geſehen, das Wort iſt ſein Befehl, Wille, Geß, und dies iſt auch der Odem oder Hauch ſeines Munes. So die Erklärung von V. 9. „Er ſpricht, es geſchieht; gebeut, es ſteht da“. Merkwürdiger iſt die dreymalige Wiederholung im hohenprieſterlichen Segen: Jehovah ſegne und ſchütze , Jehovah ſey dir gnädig, und Jehovah gebe dir Frieden! Moſ. 6, 24. Aber aus einer ſolchen Wiederholung kann man ht ſicher auf die Kenntniß von der Dreyeinigkeit in jenen Zeiten ſchließen, wenn dieſe nicht aus andern deutlichen Schriftſtellen elben Autors erwieſen werden kann. — Auch Jeſ. 6, 3., wo heilig (ehrfurchtswerth) von den Seraphinen (unſichtbaren nern Gottes) dreymal wiederholt wird. Dieſe Wiederholung nte auch daher kommen, weil es drey Chöre waren. Nur bleibt ey immer die Frage: warum ſind es denn gerade drey Chöre, che dieſe auf Gott ſich beziehende Doxologie ſingen? Dies könnte doch ner die Idee von einer Trinität in Gott vorausſetzen, wie beym henprieſterlichen Segen. Denn im Anfange des Verſes heißt es: inerunt alternis, קרא זה אל־זה, im Wechſelgeſang. Die drey ore ſangen das קדוש wechſelsweiſe, und die letzten Worte: die nze Erde iſt ſeines Ruhmes voll! wahrſcheinlich alle ſammen. — Es bleibt alſo das oben angegebene Reſultat.

§. 35.

Von denjenigen Stellen des neuen Teſtament worin Vater, Sohn und heiliger Geiſt zuſammen erwähnt werden.

Da ſich alſo aus den altteſtamentlichen Stellen für ſich nommen nichts deutliches und beſtimmtes beweiſen läßt, ſo wir beym neuen Teſtamente ſtehen bleiben. Die hieher gehö Stellen laſſen ſich unter zwey Hauptklaſſen bringen: a) ſolch welchen Vater, Sohn und heiliger Geiſt zuſammen erwähnt den; b) diejenigen, worin dieſe drey Subjekte einzeln er und ihrem Weſen und gegenſeitigen Verhältniß nach charakt werden. Hier nun von der erſten Gattung. Man muß ſich aus dieſen Stellen für ſich betrachtet nicht mehr herzuleiten, wirklich darin liegt. Nirgends im neuen Teſtamente wird die tätslehre in einer einzelnen Stelle mit allen ihren Beſtimm deutlich und in ihrem ganzen Umfange vorgetragen, (weil mündl Unterricht der Chriſten vorausgeſetzt wird in den Schriften der ſtel), ſondern ſie muß aus mehrern zuſammengeſetzt und g werden. Dieſe Klaſſe von Stellen beweiſet an und für ſich blo drey Subjekte ſind, und daß eine Verſchiedenheit unter ihnen finde, daß der Vater in gewiſſer Hinſicht und Beziehung etwas ſey als der Sohn, u. ſ. w.; aber daß ſie alle drey gleich wendig zum göttlichen Weſen gehören, und ihnen gleiche Ehre zukomme, kann aus dieſen Stellen für ſich allein nicht ſen werden. Dazu müſſen die aus der zweyten Klaſſe kommen. rechnet beſonders folgende zu dieſer Klaſſe:

1) Matth. 28, 18. — 20. So lange Jeſus auf Erden hatte er, und auch ſeine Schüler auf ſeinen Befehl, bloß Juden das Evangelium gepredigt, (Matth. 10, 5.); nun aber, die Erde verlaſſen will, trägt er ihnen auf, ſeine Lehre ohne Unterſchied der Nationen allenthalben zu verkündigen. Er hab Gott Vollmacht erhalten, eine neue Kirche zu ſtiften, und alle aufzunehmen und ſich als Herrn über alles zu zeigen, V. 18. 17, 2. ἐξουσια πασης σαρκος.) Daher (V. 19.) ſollen ſie aus allen Nationen (παντα τα ἐθνη) zu ſeinen Schülern machen in ſeine Gemeine aufnehmen, (μαθητευειν), welches auf doppelt geſchehen ſoll, durch die Taufe, (V. 19.), und durch Unter (V. 20.). Sie ſollen ſie taufen εἰς το ὀνομα (שֵׁם) του u. ſ. w., d. i. εἰς τον πατερα, u. ſ. f. Nach dem jüdiſchen Spra brauch heißt jemanden taufen auf den Namen e Perſon oder Sache: durch die Taufe jemanden verpflichten, er ſich zu etwas bekennt, einer gewiſſen Perſon oder Sache

ebt, gehorſam iſt, u. ſ. w. Bey den Talmudiſten: „die Sama-
er beſchneiden ihre Kinder auf den Namen des Berges Garizim“.
o 1 Cor. 1, 13. 15. getauft werden auf Paulus Namen. 1 Cor.
, 2. βαπτισθηναι εἰς Μωϋσην, und von Johannes dem Täufer
oſtelgeſch. 19, 4. βαπτιζειν εἰς τον ἐρχομενον. Dieſe Stelle,
r ſich genommen, würde die Perſönlichkeit dieſer drey
bjekte noch nicht ganz entſcheidend erweiſen, auch nicht ihre
leichheit oder Gottheit. Denn a) das Subjekt, worauf
and getauft wird, iſt nicht nothwendig eine Perſon; z. B. Be-
neiden auf den Namen des Garizim, da iſt es die Lehre oder
: ligion. b) Der, auf den jemand getauft wird, braucht nicht
:hwendig Gott zu ſeyn; z. B. βαπτιζειν εἰς Μωϋσην — Παυλον
ſ. w. c) Die Verbindung dieſer drey Subjekte beweiſet auch
ɔt die Perſönlichkeit und Gleichheit aller drey; z. B.
Unterthan kann Treue ſchwören ſeinem Landesherrn, dem
ɪniſter, unter deſſen Departement er zunächſt ſteht, und den
ndesgeſetzen. Sind das drey Perſonen und ſich einander
ich? So könnte auch hier der Sinn gar wohl dieſer ſeyn: ſie ſol-
dem Vater, (der den neuen großen Plan gemacht hat,) dem
hn, (der ihn ausgeführt hat,) und den von Gott geoffen-
rten Lehren, (πνευμα ἁγιον), deren Kenntniß wir beiden,
m Vater und Sohn,) verdanken, Gehorſam leiſten und ſich durch
Taufe dazu verpflichten. — Aber alle dieſe Einwendungen gel-
nichts. Sobald aus andern Stellen erwieſen iſt, daß allen dreyen
rſönlichkeit und Gleichheit zukomme, dann ergiebt ſich
ſelbſt, daß dieſe Stelle nach jenen erklärt werden müſſe. S. §. 39.
4. Das erhellt übrigens deutlich aus dieſer Stelle, daß Chriſtus
Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt als eine der wichtig-
Grundlehren ſeiner Religion angeſehn habe, weil er befiehlt, alle
e Bekenner ſogleich auf das Bekenntniß dieſer Lehre bey der Auf-
me unter ſeine Bekenner, die durch die Taufe geſchah, zu ver-
hten. [M. §. 2. p. 59.]

2) 1 Petri 1, 2. Petrus wünſcht den Chriſten vieles Glück,
ſagt ihnen, daß ſie in die chriſtliche Kirche aufgenommen wären
κατ προγνωσιν θεου πατρος, d. i. nach dem gnädigen oder lie-
ollen Rathſchluß Gottes; nun ſetzt er hinzu: ἐν ἁγιασμῳ Πνευ-
ματος, εἰς ὑπακοην και (εἰς) ῥαντισμον αἱματος Ἰησου Χρι-
στου. Es iſt hier offenbar Rückſicht genommen auf Jeſu obige
eiſung an ſeine Jünger, Matth. 28., die von den Verpflichtun-
handelt, welche die Glieder ſeiner Gemeine bey der Taufe auf
nähmen. Der Sinn iſt: Ihr ſeyd Chriſten geworden nach dem
gen Rathſchluß Gottes des Vaters, damit (ἐν ſtatt εἰς) ihr euch
heiligen (ſittlich vollkommen machen laſſen) durch den heiligen
ſt, und daß ihr Jeſu Chriſto gehorſam werden, und durch den

Glauben an ihn, der für euch starb, Begnadigung erlange
Für sich allein aber würde auch diese Stelle hier nicht entsc
weil es aus derselben, für sich betrachtet, nicht klar ist, a) d
heilige Geist darin nothwendig als ein persönliches
beschrieben wird; und b) daß die Christo beygelegten Pr
nothwendig göttliche sind.

3) 2 Cor. 13, 13. „Die Gnade Jesu Christi, di
Gottes und die κοινωνια του αγιου Πνευματος sey mit euch all
werde euch allen zu Theil!“ Hier führt der Parallelismus der
ersten Glieder allerdings darauf, daß heiliger Geist h
Person sey; doch folgt aus der Nebeneinandersetzung an u
sich noch nicht, daß alle Drey gleiche Autorität haben und g
Wesens sind.

4) Joh. 14, 26. Hier sind drey verschiedene per
Subjekte: ὁ παρακλητος, το Πνευμα το αγιον, ὁ π
πατηρ, ἐν τῳ ὀνοματι μου. Allein daß sie alle drey
göttliches Ansehn haben und zu Einem göttlichen Wesen gehören
aus diesen Worten an sich nicht. Das lehren erst die Stellen
zweyten Klasse mit Zuverlässigkeit.

5) Die Stelle Matth. 3, 16. 17., wo die Taufe Jes
Johannes erzählt wird, hat man auch als eine Hauptstelle an
So schon die Kirchenväter; daher die bekannte Formel: i ad
nem et videbis Trinitatem! und diese Stelle selbst wu
den Alten θεοφανεια genannt. Es wurden hier drey per
Subjekte erwähnt, des Vaters Stimme, das Symbol d
gen Geistes, (περιστερα), und Christus. Allein von dem
dieser Drey steht nichts hier, und der Ausdruck υἱος θεου
zeigt ohnedies nicht immer die göttliche Natur Christi an.
Stelle, für sich genommen, enthält wieder nicht die
Lehre von der Trinität.

Durch die Stellen aus der zweyten Klasse wird nun d
aller dieser Schriftstellen erst näher bestimmt.

Anmerkung über die Stelle 1 Joh. 5, 7. Diese
allen Gründen der Kritik unächt, nämlich die Worte (V. 7.
ουρανῳ bis (V. 8.) ἐν τῃ γῃ, inclusive. Aber gesetzt a
Stelle wäre ächt, so würde sie doch keinen strengen Beweis
ganze Lehre von der Trinität abgeben. Zwar sind hier dr
sekte: πατηρ, ὁ λογος und το ἁγιον Πνευμα; allein ihr We
wesentliches Verhältniß wird gleichwohl hier nicht näher b
Denn das οὑτοι οἱ τρεις ἑν εἰσι am Ende des Verses 7. ge
auf die unitatem essentiae, (sie machen zusammen Ein g
Wesen aus), sondern hier, nach dem Context, auf die u
voluntatis, oder den consensum; sie sind hierin einig
stimmig, idem confirmant. Denn so steht es am E
Verses 8., wo es niemand anders nehmen kann; und so ge

ohannes das ἐν εἶναι in allen andern Stellen, z. B. Joh. 16, 13. 17, 11. u. ſ. w. — [Uebrigens ſind die vornehmſten Schriften er dieſe Stelle: Semler's Hiſtoriſche und kritiſche Sammlungen er die ſogenannten Beweisſtellen der Dogmatik, erſtes Stück, lle 1764, 8., und Vertheidigung und Zuſätze, im zweyten Stück, 68; Michaelis Einleit. ins N. T. Th. II.; und ganz beſonders iesbach's Diatribe in loc. 1 Io. V. N. T. Ed. II. im Anhang.]

§. 36.

Zweyte Gattung von Beweisſtellen, (ſ. §. 35.), worin die y Subjekte, Vater, Sohn und heiliger Geiſt, einzeln erwähnt d ihrem Weſen und gegenſeitigen Verhältniß nach beſchrieben rden. Dieſe Stellen lehren nun eigentlich erſt, wie jene aus der ten Klaſſe erklärt werden müſſen; nämlich ſie beweiſen ſo viel, daß Sohn und heiliger Geiſt allerdings als zu Gott oder m Einen göttlichen Weſen gehörend im neuen Teſtamente erwähnt d beſchrieben werden; und b) daß ihnen allen Dreyen Perſönchkeit und Gleichheit zukomme. Man muß dieſe alſo beym gendunterricht voranſchicken, und jene der erſten Klaſſe nachlgen laſſen. Die Abhandlung über dieſe Stellen theilt ſich von ſt in drey Abſchnitte: 1) von der Gottheit des Vaters; 2) des hnes; und 3) des heiligen Geiſtes.

Zuerſt alſo von der Gottheit des Vaters. [M. §. 4. 60.] Wenn der Ausdruck Vater von Gott gebraucht wird, zeigt er oft die ganze Gottheit, oder das ganze göttliche eſen an, θεος ὁ πατηρ, 1 Cor. 8, 4. — 6. Joh. 17, 1. — 3. t heißt er auch ὁ θεος και πατηρ, d. i. θεος, ὁ πατηρ, oder ος ὁς ἐστι πατηρ, z. B. Gal. 1, 4. (ex Hebraiſmo, ו pro lativo אשר). Alle die Argumente alſo, wodurch das Daſeyn ttes bewieſen wird, (ſ. §. 15. — 17.), beweiſen auch die Gottit des Vaters. — Nach dem bibliſchen Sprachgebrauch wird ott Vater genannt:

1) In ſo fern er Schöpfer und Erhalter iſt. 5 Moſ. 6. „iſt er nicht dein Vater, der dich geſchaffen und bereitet t?“ — 1 Cor. 8, 6. θεος, ὁ πατηρ, ἐξ οὗ τα παντα, und heſ. 4, 6. ὁ πατηρ παντων. Denn die Hebräer nennen den rheber und Erfinder oder Lehrer von etwas Vater, z. B. Moſ. 4, 20. — 22. (Jubal, Vater der Citherſpieler u. ſ. w.), ob 38, 28. (Gott, der Vater des Regens).

2) In ſo fern er Wohlthäter, Verſorger und Berather r Menſchen iſt. Pſ. 68, 6. (der Waiſen Vater), ſo auch von ob, Vater der Armen, Hiob 29, 16. — Jeſ. 63, 16. Du

(Gott)

(Gott) bist unser Vater und Wohlthäter! Ps. 103, „wie sich ein Vater seiner Kinder erbarmt, erbarmt sich G seiner Verehrer". — Es war recht eigentlich Absicht Christi, r tige Begriffe von der allgemeinen Vaterliebe Gottes zu den Men allgemein zu verbreiten, vergl. Röm. 8, 15. 16. S. §. 28., 30. und 31. Daher nennt er ihn so oft Vater, himmlisch Vater, (großer, himmlischer Wohlthäter). — Die Men heißen seine Kinder: bald in dem Sinn, seine Geliebten; so, daß es diejenigen anzeigt, die sich bemühen, ihm ähnlich werden, sonderlich durch Sittenreinigkeit und durch Liebe und thätigkeit; bald beides, die ihn lieben und ihm folgen, wie Söhne dem Vater, und die Er liebt, wie der Vater folgsame Sö Und in Rücksicht hierauf heißt Gott auch oft ihr Vater, ihr Muster, Vorgänger, dem sie nachahmen. Hier und Rö ist also die ganze Gottheit gemeint.

3) Gott heißt auch oft im neuen Testamente ὁ θεος και π του Κυριου Ἰησου Χριστου, z. B. Röm. 15, 6. 2 Cor. 11, Eph. 1, 3. u. s. f. Dieser Ausdruck bezieht sich a) in vielen St auf das Verhältniß Jesu, worin er als Heiland der Menschen Gott steht, und in dieser Rücksicht heißt er denn auch oft Sc Gottes, (§. 37.). Gott wird in der Bibel als eigentlicher Ur ber und Stifter (πατηρ) des Christenthums vorgestellt; und er Christum als einen Menschen gesandt und autorisirt hat, ihm Auftrag und Anweisung gegeben hat, die Menschen zu unterr und zu beseligen, so heißt er in vielen Stellen auch darum Chr Vater. Daß Jesus selbst in vielen Stellen Gott seinen Va nennt, in so fern er von ihm diese Aufträge und Vollmacht erh hatte, ist sonderlich aus Johannes klar, z. B. Joh. 17, 1. Πατερ — δοξασον σου τον υιον — ἐδωκας αὐτῳ ἐξουσ πασης σαρκος — ἱνα γινωσκωσι σε, μονον ἀληθινον θεον, κ ἀπεστειλας Ἰησουν Χριστον. — Dies ist auch dem Sprc brauch sehr gemäß, da jeder Urheber Vater heißt, (Rum Dazu kommt, daß die Lehrer bey den Juden Väter hießen, (w von ihnen unterwiesen wurden, ihre Kinder,) z. B. 2 Kön. 2 6, 21. — Auch Christus sagt Matth. 23, 9. zu seinen lern, sie sollen sich von den Menschen nicht Väter nennen (wie man die Lehrer nannte). „Denn Einer ist euer Va (Lehrer, Instruktor,) nämlich der im Himmel. — Aber b) e tet dieser Ausdruck Vater Jesu Christi doch auch in m Stellen unverkennbar auf ein gewisses inneres Verhältniß Gottheit, der Gottheit Jesu zur Gottheit des Vaters, dessen liche Beschaffenheit aber die Bibel nirgends deutlich erklärt ha die wohl überhaupt von Menschen nicht deutlich eingesehn w kann. Nur daß Er immer von sich behauptet, er habe all

r Vater, obſchon er ſich demſelben gleich ſtellt. [S. M. §. 8. 33.] So gebraucht es Chriſtus unter anderm ſelbſt in ſeinen Re- Joh. 5. Selbſt die Juden bemerkten dies, und gaben ihm halb Gotteslästerung Schuld, weil er Gott πατερα ἰδιον nenne, ſich dadurch Gott gleich (ἰσα θεῳ) mache, V. 18. Chriſtus ät ſie deshalb auch nicht in der Antwoet, daß ſie ihn ſo verſtan- hatten, und fügt V. 23. hinzu: alle ſollten den Sohn ren, wie ſie den Vater ehrten. Vergl. Joh. 10, 30. f. 2, 49. Die Theologen ſagen daher: Pater dicitur dupli- r: a) ὑποστατικως, perſonaliter, incommunicabi- r, (de prima perſona); b) οὐσιωδως, eſſentialiter. tribus perſonis eſſe commune. [M. p. 60. not. ad §. 4.] §. 37.

§. 37.

Stellen, worin Chriſto göttliche Namen gegeben werden.

Die Gottheit Chriſti wird aus dreyerley Gattungen von llen erwieſen. [M. p. 60. ſq. §. 5. — 9.] a) Wo ihm göttl- Namen beygelegt werden (§. 37.). Die meiſten Stellen würden und für ſich noch keinen ſtrengen Beweis für die höchſte oder entliche Gottheit enthalten, ſie würden mehr die Göttlichkeit, Gottheit beweiſen. Daher nimmt man b) ſolche Stellen, da- worin ihm göttliche Eigenſchaften und Werke beygelegt den; und c) göttliche Verehrung oder Anbetung (cul- divinus). (Beides §. 38. vergl. mit §. 100.) — Aus dieſen ammen erhellt: er werde Gott genannt wegen göttlicher Eigen- ften und Werke. [M. p. 63.]

Anm. 1. Schriften zur Vertheidigung der Gottheit Chriſti: ältere n Calixtus, Whitby, Spener, Venema; und aus der neuern eit (in Beziehung auf die neuern Streitigkeiten): G. F. Seiler Ueber e Gottheit Chriſti. Leipzig 1775. 8. — Semler über die Beweisſtellen für: Diſſ. 1772. 4. (beſonders die geſchichtlichen Anmerkungen). — ottheit Chriſti. Iſt ſie wohl aus ſeinen eignen Reden — zu erweiſen? hne Druckort) 1790. 8. — Im Jahre 1786 wählte der König von England e Beweisführung der Gottheit Chriſti (im Sinne der lutheriſchen Kirche) m Gegenſtande einer Preisaufgabe; und die theologiſche Fakultät zu öttingen ſollte den Preis (Medaille von 50 Dukaten) zuerkennen. Dies ranlaßte Semler'n zu folgender Schrift: Vorbereitung auf die önigl. Großbritt. Preisfrage von der Gottheit Chriſti. alle 1787. 8. Den Preis hat am Ende von 27 eingegangenen Abhand- ngen keine erhalten, doch hat die Fakultät als die beſte Schrift folgende bhandlung drucken laſſen: Io. Frid. Flatt Commentatio, in qua mbolica eccleſiae noſtrae de deitate Chriſti ſententia probatur et vindi- tur. Gotting. 1788. 8. Auch ſind dadurch folgende Briefe veranlaßt, e gut und mit Einſicht (unter erdichtetem Namen) geſchrieben ſind:

Io.

Io. Aspontani ad Rud. Plimmelium de deitate Jesu Christi quatuor. Lipſ. 1789. 8. Hiſtoriſche Schrift: „Verſuch einer progr Geſchichte des Dogma von der Gottheit Chriſti in den vier erſt hunderten, von Dr. Martini in Roſtock. Roſtock und Leipzig 18

Anm. 2. Morus hat (§. 9. p. 65.) folgende richtige Bem Chriſtus habe ſich durch ganz beſondere Wohlthaten um das M Menſchen unendlich verdient gemacht. Dieſe Wohlthaten hätte der hohen Würde der Perſon, der wir ſie verdanken, einen h großen Werth. Es ſtehe daher auch unſere Geſinnung gegen ih unſere Willigkeit, ihm und ſeiner Lehre zu folgen, mit den B die wir uns von ſeiner Würde machen, in genauem Verhältniß alſo nicht gleichgültig, Jeſum zu verkleinern und herabzuwürdige ihn für einen bloßen Menſchen auszugeben. Eine bibliſch wahre der Erfahrung gegründete Bemerkung, deren Beherzigung ſich al gionslehrer empfohlen ſeyn laſſen müſſen!

Die Stellen, wo ihm göttliche Namen gegeben n ſind hauptſächlich folgende:

1) Joh. 1, 1. 2. Hier heißt Chriſtus ὁ λογος. [(p. 71. not.] Nur Johannes hat im neuen Teſtamente dies von ihm gebraucht. Er ſchrieb unter griechiſchen Juden u griechiſche Judenchriſten, bey denen damals wahrſcheinli Wort von Chriſto ſehr üblich geweſen ſeyn muß; daher auch gar nicht weiter erklärt. Es bedeutet ſonſt bey den und in andern alten Sprachen, von Gott gebraucht, alles, w ſich Gott den Menſchen offenbart und ihnen ſeinen Willen zu nen giebt. Daher nannten die griechiſchen Juden ſelbſt die die den Menſchen den göttlichen Willen offenbarten, λο (ſonſt ἀγγελοι, δουλοι θεου), z. B. Philo (Migrat. A θεος χρηται λογοις, und Buch der Weisheit 18, 15., vergl. Grotius. Da nun der Meſſias als der größte g Geſandte gedacht wurde, ſo ſcheint es, daß ſie darum das recht vorzugsweiſe von ihm gebrauchten, (Offenb. Joh. 19 Sie verbanden aber häufig irrige Begriffe damit; und Jo bemüht ſich daher, dieſelben zu berichtigen, und legt ihm ein erhabenen Begriff unter. Er ſagt: der λογος (Sprecher, barer Gottes) war ſchon da (ἠν) ἐν ἀρχῃ, nämlich בְּרֵאשִׁית, 1 Moſ. 1, 1., d. i. ab aeterno. Iſt er vor de ſchöpfung ſchon da geweſen, ſo muß er Gott ſeyn. D derſelben war nichts da außer Gott. Dieſe Präexiſtenz d ſias wird auch anderwärts gelehrt in Jeſu Reden, Joh. Cap. 17, 5. 24. — Und der λογος war bey Got lich ehe er unter den Menſchen ſich offenbarte. — Και ὁ λογος, propoſitio inverſa, wie Joh. 4, 24. ὁ λογος d ſetzt: der Logos war Gott. Die Lesart iſt hier zu richtig, alle Zeugen ſtimmen darin überein, Erell's E alſo ganz verwerflich: θεου ἠν ὁ λογος. (S. §. 100.) Der Beweis liegt hier weder in dem Worte λογος, noch in den

ος ſelbſt, (denn dies wird auch im weitern Sinne von Königen
d andern Obern gebraucht), ſondern in dem, was von dem
γος prädicirt wird: er ſey von Ewigkeit her bey Gott
weſen, von ihm ſey die Welt geſchaffen, u. ſ. w. Die
telle gehört alſo zur erſten und zweyten Klaſſe zugleich.

2) Joh. 20, 28., wo Thomas Chriſtum anredet, nachdem
endlich überzeugt war, er ſey wirklich auferſtanden: ὁ Κυριος
μου και ὁ θεος μου! (ſtatt des Vocativs). Es iſt zu ergänzen:
ει, ja! du biſt es wirklich, mein Herr und mein Gott! Kein
wunderungsausruf, wie es einige genommen haben. Denn es
t vorher εἰπεν αὐτῳ, er ſagte dies zu ihm, redete ihn
den Worten an. So gebrauchten auch die Römer ſeit Tiberius
ten von ihren Kaiſern, die ſie für Götter erklärten, den Aus-
ck: Dominus ac deus noſter. — Thomas erinnerte ſich
hrerer Vorträge Jeſu, worin er von ſeinem übermenſchlichen
prunge redete, (Cap. 5, 8. 10. 17. f.); nun ſehe er alles dieſes
vollkommen beſtätigt an, durch ſeine Auferſtehung. Und Chri-
s genehmigt es.

3) Philipp. 2, 6., wo es von ihm heißt, er wäre ἰσα θεῳ,
o aequalis, nicht ὁμοιος, ſimilis deo, ſo wie etwa die Aus-
cke ἀντιθεος, θεοεικελος u. ſ. w. von Königen und Helden beym
omer gebraucht werden. Es iſt ein Ausdruck, der nie von
em endlichen und erſchaffenen Weſen gebraucht wird. Daher
klären es die Juden als Gotteslästerung, Joh. 5, 18., daß er
ἰσον θεῳ mache. S. unten §. 38.

4) Röm. 9, 5. Paulus redet von den Vorzügen der iſraeli-
chen Nation, und führt auch dieſen mit an, daß Chriſtus von
nen (ἐξ ὡν ſc. Ἰσραηλιτων) ſeiner leiblichen Geburt nach (κατα
αρκα) herkomme, und ſetzt darauf hinzu: ὁ ὡν ἐπι παντων θεος,
λογητος εἰς τους αἰωνας. Wenn dieſes auf Chriſtum geht, ſo
t es ein ſehr ſtarker Beweis. Denn der Ausdruck θεος εὐλογη-
ς wird allein vom höchſten Gott gebraucht, Röm. 1, 25. Marc.
4, 61. Ueberdies ſteht ὁ ὡν ſtatt ὁς ἐστι, und geht gewöhn-
ch auf das kurz Vorhergegangene. Hingegen haben andere hin-
r σαρκα ein Punkt geſetzt, und dieſe ganze Propoſition auf den
ater bezogen. So ſchon mehrere von den Kirchenvätern, als
rigenes, Euſebius. [S. Wetſtein und Semler.] Aber
) nach dem griechiſchen Sprachgebrauche müßte es dann ὁ ἐπι
αντων (ohne ὡν), oder ὁ θεος, ὁ ἐπι παντων (ὡν) heißen.
awider erinnern die Gegner dieſer Stelle, daß ſich dieſe Sprach-
egel auf einen im griechiſchen Ausdruck ſo wenig genauen Schrift-
eller nicht anwenden laſſe. Paulus habe mehr ungrammatiſche
onſtruktionen. Allein dieſe Art der ungrammatiſchen Conſtruk-
ion findet man ſonſt nie beym Paulus oder bey andern Schriftſtellern

des

des neuen Teſtaments. b) In allen Stellen ohne Ausnahme be… Paulus und ſonſt ſteht, wenn dieſe Worte als Doxologie gebra… werden, das εὐλογητος voran, בָּרוּךְ im Hebräiſchen. Daher ſ… es heißen müſſen: εὐλογητος ὁ θεος ὁ ἐπι παντων, wenn … ſich auf den Vater bezöge. Dies iſt ſo feſt und beſtimmt im Spra… gebrauch, wie wir im Deutſchen ſagen: Gottlob! nie: Lobgo… Da nun c) Paulus Chriſto anderwärts auf das beſtimmteſte gött… Vollkommenheit beylegt, (Num. 3. und §. 38.), ſo iſt keine Urſ… vorhanden, warum wir anders erklären ſollten; und wer die St… unbefangen lieſet, wird ſie auch nicht anders verſtehen können.

5) Joh. 10, 28. — 30. ἐγω και ὁ πατηρ ἐν ἐσμεν. D… Worte ſind nicht ſowohl von der Weſensgleichheit, als von der … lenseinheit zu verſtehen. S. §. 35. Anm. am Ende. Aber … merkwürdig iſt die Stelle doch, weil Chriſtus ſagt, er verrichte … Werk mit dem Vater gemeinſchaftlich. Er ſagt hier etwas von … was ſchlechterdings von keinem Sterblichen, auch von keinem … pheten, ja von keinem Engel, je in der heiligen Schrift geſagt … Dieſe verrichten alle ihre Werke durch Gott, durch Gottes Beyſt… ja ſie thaten eigentlich nichts ſelbſt dabey, Gott that alles … Es iſt alſo hier doch von Jeſu als einem höhern Weſen die R… Vergl. Joh. 5, 18. ff.

6) Einige von den Stellen, wo Chriſtus Sohn Gott… heißt. Es iſt offenbar, daß der Ausdruck im neuen Teſtamente … Chriſto in mehr als Einer Beziehung, und folglich in mehr als E… Bedeutung gebraucht wird. S. §. 36. am Ende. [M. p. … not. 2.] Man findet ihn in dreyfacher Bedeutung von Chri… a) In vielen Stellen des neuen Teſtaments iſt er allerdings gleic… deutend mit Χριστος ſ. Meſſias, oder König. Nach dem morg… ländiſchen Sprachgebrauche heißen nämlich die Könige auch … zugsweiſe Söhne Gottes, wie bey den alten Griechen διογε… und διοτρεφεις, und die Vornehmſten unter ihnen, ſeine Erſtg… borne, (Pſ. 89, 28.). Denn man betrachtete ſie als Stellver… ter Gottes auf Erden, und als ſeine Repräſentanten, die ſein B… tragen, und denen er ſeine Gerichtsbarkeit anvertraut. S. … 72, 2. Dieſer Begriff, König, liegt auch häufig zum Grun… wenn der Ausdruck von Jeſu gebraucht wird, ſo, daß er alſo … mit מָשִׁיחַ und Χριστος, Χριστος θεου gleichbedeutend iſt. … den Juden war auch dieſer Ausdruck vom Meſſias ganz gewöhnl… S. Matth. 16, 16., und Luc. 9, 20. Matth. 27, 40. Luc. 23, 35. … den Talmud und die Rabbinen. Der Ausdruck iſt unſtreitig urſprün… lich aus Pſ. 2, 7. und 2 Sam. 7, 14. entlehnt, welche Stellen … die Juden vom Meſſias erklärten. Hieraus iſt es auch erklärbar, … wie Paulus 1 Cor. 15, 28. ſagen kann, Er werde ſeine βασιλειαν … niederlegen und als υιος θεου dem Vater unterworfen werden, (…

ener Welt, wenn die chriſtliche Kirche auf Erden wird aufgehört
n). Man ſieht auch, daß Jeſus den Namen wirklich ſelbſt mit
Eſicht auf ſeine Sendung, (d. i. ſein meſſianiſches Amt,) bis-
en von ſich gebraucht. Marc. 13, 32. ſagt er, er wiſſe ſelbſt
υιος) die Zeit der Strafen über Jeruſalem nicht. Man ver-
elt ſich alſo bey der Behauptung, daß es immer die göttliche
ur anzeige, in unnöthige Schwierigkeiten. Indeſſen kann dieſe
Erung doch keinesweges auf alle Stellen angewendet werden.
ſelbe Name zeigt nämlich b) auch unläugbar an einigen Orten
Höhere Natur Chriſti an. So iſt es klar Röm. 1, 3. 4. Da
Chriſtus in der doppelten Rückſicht betrachtet: zuerſt κατα σαρκα,
ſeiner niedrigen Menſchheit, da war er υιος Δαβιδ; dann κατα
αγιωσυνης, in Hinſicht auf das Höhere, Vollkommnere in ihm,
θειον, da war er υιος θεου, und als ſolchen hat ihn Gott durch
Auferweckung von den Todten feyerlich beglaubigt. Aber ſelbſt
s gebrauchte ihn ſchon ſo von ſich Joh. 5, 17. ff., und die Juden
n ſehr wohl ein, daß er ſich dadurch Gott gleich mache.
gl. Cap. 10, 30. 33. Chriſtus widerlegt ſie auch nicht, ſagt nicht,
ſie ihn falſch verſtanden hätten, ſondern bleibt dabey und beſtä-
es ſelbſt, Cap. 5, 18. verglichen mit V. 23. und Cap. 10,
f. Joh. 1. und Hebr. 1. und 2. werden mit dem Ausdrucke
rhabene Prädikate verbunden, die von keinem ſterblichen, ja von
em erſchaffenen Geiſt je gebraucht werden; daher er μονογενης
Zt. Auch wird Χριστος von υιος θεου oft unterſchieden, der
riſt, der der Sohn Gottes iſt, z. B. in dem Bekenntniß der
oſtel von Jeſu, (das Jeſus völlig billigt, als richtig,) Matth. 16,
Joh. 20, 31. c) Auch nach ſeiner menſchlichen Natur, wegen
er übernatürlichen Zeugung, heißt er Gottes Sohn, Luc. 1,
Er hatte bloß Gott zum unmittelbaren Schöpfer. In dieſem
nn heißt auch Adam, der von Gott unmittelbar erſchaffen war,
ohn Gottes, Luc. 3, 38.

7) Tit. 2, 13. Wir erwarten die herrliche Erſcheinung, die
φανεια της δοξης του μεγαλου θεου και σωτηρος ημων Ιησου
στου. Hier wendet man ein, wenn θεος μεγας auf Chriſtum
gen ſollte, ſo müßte das και wegbleiben. Aber es iſt beides, μεγα-
ν θεου und σωτηρος, nach dem Sprachgebrauch auf Jeſum zu zie-
t, wie es mehrere Alte nahmen, da του vor σωτηρος fehlt, und
ade επιφανεια das eigentliche Wort von Chriſti feyerlicher Wieder-
ft iſt; daher auch Henke die Stelle ſo erklärt hat.

Dies ſind einige der vorzüglichen Stellen dieſer Gattung. Man
rt aber auch oft ſolche an, die theils nach kritiſchen, theils philo-
iſchen Gründen nicht gleiche Beweiskraft haben, als: 1 Joh. 5, 20.
im. 3, 16. Apoſtelg. 20, 28.

§. 38.

§. 38.

Stellen, worin Christo göttliche Eigenschaften Werke zugeschrieben werden, und wo gefordert wird, ihm göttliche Ehre zu erweisen.

I. Die andere Gattung von Beweisstellen ist, wo C göttliche Eigenschaften und Werke beygelegt werden. (S. § im Anfange.) Man begeht hier oft den Fehler, daß man Stellen, die dies nicht entscheidend beweisen, zusammensucht, fast für alle einzelne göttliche Eigenschaften Beweise aus der S aufzuweisen. Allein hierauf kommt es gar nicht an. Denn daß Christo in der Schrift auch nur eine einzige göttliche E schaft erweislich beygelegt würde, so würde schon daraus f daß er sie alle besitzen müsse; denn es ist ein unumstößlicher daß die göttlichen Eigenschaften nicht getrennt und einzeln dacht werden können, daß also, wo Eine wirklich ist, nothw alle seyn müssen. (S. §. 18.) Es werden aber Christo im Testamente besonders folgende göttliche Eigenschaften und beygelegt.

1) Die Ewigkeit. [M. p. 60. 61. §. 6.] Dies gesch in den Stellen, worin es heißt, daß Christus vor der Schö der Welt schon da gewesen sey. Denn auf diese Art wird in heiligen Schrift die Ewigkeit a parte ante beschrieben. (S. § Dahin gehört Joh. 1, 1., (§. 37.), und die sehr erläuternde S Joh. 17, 5. „gieb mir die Herrlichkeit wieder, die ich bey hatte, *προ του τον κοσμον ειναι*". Dies ist nichts anderes, göttliche Herrlichkeit oder Majestät. Denn von Regie des Reiches Gottes und der Kirche konnte er damals noch keine und Majestät haben, weil ja vor der Weltschöpfung noch Reich Gottes und keine Kirche vorhanden war. Hieher g auch Joh. 8, 58., wo Christus mit dem Ausdruck: „ehe Abraham war, bin (*ειμι*) ich", auf seine höhere Natur d Denn dies ist der Ausdruck, mit welchem der unveränderliche von sich redet, im Präsens. Die Juden verstehen es au erklären es für Gotteslästerung, und wollen ihn steinigen. Und so hat Christus oft bey Johannes und den andern Ev sten von sich ausgesagt, was kein Prophet oder überhaup geschaffenes Wesen von sich aussagen konnte, z. B. Joh. 13.—

2) Die Schöpfung und Erhaltung der Welt. wird ihm zugeschrieben Joh. 1, 1. — 3. *Παντα δι' αὐτου εγ και χωρις αυτου εγενετο ουδε εν, ὁ γεγονεν*; V. 10. *ὁ κο δι' αὐτου εγενετο.* — Col. 1, 15. — 17. *πρωτοτοκος κτισεως*, nicht primus-inter res creatas, — denn es würd

mmenhang ſeyn mit V. 16., wo der Grund angegeben wird, um er πρωτοτοκος ſey, — ſondern: rex, der Oberſte, Oberherr, ρτευων ἐν πάσιν, principatum tenens, Col. 1, 18.), in wel- m Sinne Chriſtus auch Hebr. 1, 6. πρωτοτοκος genannt wird, Offenbar. Joh. 3, 14. ἀρχη (i. e. ἀρχων) της κτισεως θεου. — ſt iſt von ihm geſchaffen im Weltall, (ἐν τοις οὐρανοις και ἐπι γης), die Körper- und Geiſterwelt, (τα ὁρατα και ἀορατα), l, was erhaben, groß, mächtig heißt, (θρονοι, κυριοτητες, ι, u. ſ. w.), alles dieſes iſt durch ihn (von ihm) geſchaffen, und ſeinetwillen oder zu ſeinen Dienſten, (εἰς αὐτον). Er iſt von gkeit her, (προ παντων). Alles hat ſein Daſeyn von ihm, (τα τα ἐν αὐτῳ συνεστηκε. So gebrauchen es Philo und ſephus oft von Gott, dem Schöpfer.) — Hebr. 1, 2. 3. t es, Chriſtus wäre φερων (i. e. conſervans, נוֹשֵׂא, Jeſ. 46, 3.) die Juden ſagen von Gott (סוֹבֵל עוֹלָם). τα παντα τῳ ῥηματι της αμεως αὐτου, d. i. durch ſeinen allmächtigen Willen oder Befehl. ß aber δια mit dem Genitiv auch cauſam efficientem, und nicht ; inſtrumentalem anzeige, lehren viele Stellen, z. B. Joh. 17. Röm. 1, 5. 1 Cor. 1, 9., und, was die Hauptſache iſt, ſelbſt r. 2, 10. heißt es vom Vater: δι' οὗ τα παντα. Daß aber lus Idee klar die geweſen iſt, daß der Sohn ſelbſt Weltſchöpfer , erhellt aus Hebr. 1, 10., wo er die Stelle Pſ. 102, 26. von deutet: du, Herr, haſt die Erde gegründet; der mmel iſt deiner Hände Werk. Alſo, ſo wie durch die ltſchöpfung, ſofern ſie Gottes des Vaters Werk iſt, die ewige icht und Majeſtät Gottes des Vaters erkannt wird, (nach Röm. o.): ſo wird auch durch eben dieſe Schöpfung, ſofern ſie Chriſti rk iſt, deſſen ewige Macht und Majeſtät erkannt. Mehreres der Schöpfung durch den Sohn ſ. §. 47.

3) Die Allmacht wird ihm gleichfalls zugeſchrieben, Phil. 21., und die Allwiſſenheit, Matth. 11, 27. Joh. 6, 46. r Er ἑωρακε τον πατερα), Joh. 2, 24. 25. Er wird auch als Herzenskündiger beſchrieben, der das Geheimſte wiſſe und an das t bringe, 1 Cor. 4, 5. Allerdings muß Chriſtus, wenn er alles haffen hat, regiert und erhält, auch Allmacht und Allwiſſenheit tzen. Zwar hat man dagegen geſagt, daß gleichwohl in andern ellen des neuen Teſtaments oft behauptet werde, Chriſtus habe s, was er wiſſe und lehre, vom Vater mitgetheilt bekommen, h ſeine Macht von ihm erhalten, z. B. Matth. 11, 27. (παντα παρεδοθη ὑπο του πατρος), auch Joh. 8, 26. C. 12, 49. Matth. 18. (mir iſt alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden), h. 3, 35. und 5, 26. (der Vater hat dem Sohne die Macht gege- , Todte zu erwecken, u. ſ. w.). Da iſt aber von Jeſu als Meſ- s und Bevollmächtigtem Gottes die Rede. Es iſt alſo klar,

daß

daß das neue Teſtament dieſe Perſon in doppelter Hinſicht bet
tet, als Gott, und als einen mit Gott vereinigten Menſ
S. §. 100. f.

Anm. Daß der ganze Inbegriff der göttlichen Vollkommenhei
Chriſto ſey, beweiſet man auch aus Col. 2, 9. παν το πληρωμα τη
τητος. Aber die Stelle muß aus der Parallelſtelle Col. 1, 19.
werden, (ἐν αὐτῳ εὐδοκησε παν το πληρωμα κατοικησαι), und au
3, 19., wo πληρωμα θεου ſteht, daß alſo θεοτης abstr. pro con
wie Col. 1, 16. κυριοτης ſtatt κυριος. — Πληρωμα, Menge, H
wie Röm. 11, 25. πληρωμα των ἐθνων. Es wird die ganze Me
menge, die unter göttlicher Regierung ſteht, verſtanden, in dem
„In Chriſto (d. i. in der chriſtlichen Kirche) wohnen oder haben
recht alle Menſchen, ohne Unterſchied, ſie mögen Juden oder Heiden ſe
ſind alle Gottes Volk.“ — Σωματικως iſt ſo viel als ὡς σωμα, und
den Parallelſtellen Col. 1, 18. Epheſ. 1, 22. C. 4, 15. ſo zu erklären:
machen den Leib oder die Kirche Chriſti aus, welcher das Ha
(κεφαλη) derſelben iſt“. Eine andere Erklärung giebt Möſſel
Weihnachtsprogramm von 1786, nämlich von dem vollkommenen
lichen Unterricht oder Belehrung, die durch Chriſtum den Menſch
kannt gemacht ſey, und zwar auf eine reelle und deutliche
(σωματικως), nicht ſymboliſch, durch dunkle Bilder, wie in der Mo
Religion.

II. Dritte Gattung von Beweisſtellen, (ſ. §. 37. in
fange). Sie ſind diejenigen, worin ihm göttliche Ehre beyg
wird. Chriſtus und die Apoſtel lehren ausdrücklich, daß gö
Verehrung und Anbetung niemanden als nur Gott allein
ſen werden müſſe. S. Matth. 4, 10. (vergl. mit 5 Moſ. 6,
Offenbar. Joh. 19, 10. Sie ſind alſo hierin völlig mit den
pheten alten Teſtaments einig. S. Jeſ. 42, 8. C. 48, 11.
ſchließt man alſo mit Recht: Wenn Chriſtus ſelbſt fordert,
man ihn göttlich verehren ſoll, und auch die Apoſtel dieſes fo
ſo muß er ſelbſt und die Apoſtel zu erkennen gegeben haben,
er Gott ſey, weil ſie ſonſt etwas nach ihren eignen Grund
Gottesläſterliches gelehrt und gefordert haben würden. — Ha
ſtellen dieſer Art ſind folgende:

1) Joh. 5, 23. „Alle ſollen den Sohn ehren, wie ſie
Vater ehren; wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt den Vater n
der ihn geſandt hat.“ Hier ſchließt man ſo: Wenn dem So
eben die Verehrung erwieſen werden ſoll, die dem Vater gebü
und wenn derjenige, der dem Sohne eine ſolche Verehrung,
er ſie dem Vater ſchuldig iſt, verſagt, ſo angeſehn wird, als
ehre er den Vater nicht: ſo folgt, daß dem Sohne gleiche Ve
rung mit dem Vater gebührt. Darauf aber hätte Chriſtus,
ſeinen eignen Grundſätzen, keine Anſprüche machen können,
er geringer als der Vater, oder, (was daſſelbe iſt,) nicht G
wäre. Es wird aber der Sohn ſo geehrt wie der Vater,
man ſeine Lehre annimmt und danach handelt, wie man des V
ters Lehre annimmt und danach handelt, eben ſo unbeſchränkt
Ve

trauen auf ihn setzt, wie auf den Vater, und sein ganzes Heil n ihm erwartet, wie von dem Vater. Und dies verlangt Jesus rt von seinen Zuhörern.

2) Daß die Apostel diesen und ähnliche Ausspruche Christi ch selbst so verstanden und erklärt haben müssen, sehen wir aus m eignen und der ersten Christen Beyspiel. Denn a) die Apostel d ersten Christen richteten ihre Gebete an Christum. So Apos g. 1, 24. bey der Apostelwahl: Συ, Κυριε, καρδιογνωστα παν, (V. 21. heißt Jesus Κυριος); auch 2 Cor. 12, 8. ist der Κυριος, den Paulus anrief, Christus, denn V. 9. heißt es αμις Χριστον, vergl. Apostelg. 7, 59. Es war auch in den ersten ten des Christenthums selbst unter den Heiden allbekannt, daß die risten Christum als einen Gott verehrten; Plin. X. epist. 97.: n habe versichert, daß sie in ihren Versammlungen carmen risto quasi deo soliti essent dicere secum invicem. b) Die postel beziehen auch häufig solche Stellen des alten Testaments, die n der Anbetung und Verehrung Gottes handeln, geradezu auf ristum, z. B. Hebr. 1, 6. ihn sollen alle Engel Gottes beten, (aus Ps. 97, 7.), auch Röm. 14, 11., (aus Jes. 45, 23.).

3) Paulus sagt Phil. 2, 10., daß bey dem Namen Jesu, d. wenn sie den Namen Jesu, (des Κυριος, des Herrschers über es, V. 9. und 10.,) hören, sich beugen sollten aller Kniee, der ngel oder Himmelsbewohner, der Erdenbewohner und der Bürger s Todtenreiches (καταχθονιοι), kurz, alle im Weltall ohne Aus hme. Doch könnte man hier die Einwendung machen, daß der sdruck nicht göttliche Verehrung, sondern Adoration Jesu als des nigs, (des Messias und Oberherrn der Kirche,) anzeige, weil nämlich V. 9. und 11. von dem Verhältniß Jesu, nicht sofern er Gott, ndern sofern er Oberhaupt der Kirche ist, die Rede sey. Aber im rhergehenden wird er ausdrücklich als Gott gleich (ισα θεω) schrieben. Also kommt ihm, nach Paulus, göttliche Verehrung , die er ihm auch anderwärts erwiesen wissen will, und selbst wies. Diesen Gottgleichen sollen sie anbeten als Gott, (V. 6.), wie sie seinen Herrschernamen nennen hören.

4) Es gehören ferner dahin die Stellen, wo die Apostel bezeugen, daß sie auf Christum ihr Vertrauen setzen, von ihm ihr nzes Heil in Zeit und Ewigkeit, und alle Arten von Wohlthaten warten, wozu sie auch die andern Christen ermuntern. Sie thun es alles in den Ausdrücken, in welchen sie sonst vom Vertrauen uf Gott und seine Vorsehung reden, nie von einem Menschen oder ngel, 2 Cor. 5, 8. — 11. 2 Tim. 4, 17. 18. — Dahin sind ch die Stellen zu rechnen, wo die Apostel sagen, daß sie ihre Wunder thäten εν ονοματι Χριστου, als seine Bevollmächtigte, nd durch seine Kraft, Apostelg. 3, 6. f. und sonst; ferner die Eide

und

und Betheurungen bey Jesu, (die nach christlichen Grundsätzen keinem andern, als nur bey der Gottheit, geschehen dürfen), Röm. 9, 1. ἐν Χριστῳ, bey Christo! und 1 Tim. 2, 7. Eb endlich die Stellen, wo sie den Christen Gnade von Christ wie vom Vater, anwünschen.

Wir sehen also aus dem allen, daß, wenn gleich die h Schrift immer sagt, er habe alle seine erhabenen Vorzüge d den Vater, [s. M. §. 8. p. 65.], und daß der Vater durch handle und durch ihn alles gebe, sie ihn dennoch als Got schreibe, im eigentlichen Sinne, der dem Vater gleich sey. — das ist genug, dabey hätte man bleiben sollen.

§. 39.

Vom heiligen Geiste und dessen Persönlichkei

I. Eine Hauptschwierigkeit bey Abhandlung dieser entsteht aus den mancherley Bedeutungen, welche die Wörte und πνευμα, und die zusammengesetzten רוּחַ קדוֹשׁ, רוּחַ אֱלֹהִים u. s. f., haben, die aber auch durch die Künsteleyen vieler Au und Lexikographen oft sehr zur Ungebühr vervielfältigt sind. Ausdrücke übrigens רוּחַ אֱלֹהִים und רוּחַ קֹדֶשׁ werden als gl deutend verwechselt. Denn ἁγιον, קָדוֹשׁ, bedeutet das Ehrf werthe, Majestätische, und daher auch insonderheit das Gött Daher auch 1 Petri 4, 14. der Ausdruck το της δοξης (i. δοξον s. ἁγιον) και (hoc est) το του θεου πνευμα vorh Um nun den Grund der verschiedenen Bedeutungen dieser drücke in der Bibel, und sonderlich im neuen Testam recht einzusehen, muß man sich an die allgemeinen Bemerkungen den Gebrauch dieser Wörter und über die Genealogie ihrer B tungen erinnern, die §. 19. Num. II. vorgekommen sind, u aber hier sonderlich §. 9. Num. III. u. IV. verglichen werden In Beziehung auf jene Bemerkungen und mit Voraussetzung d ben soll hier noch Folgendes, besonders in Beziehung auf das Testament, bemerkt werden. Es bedeutet רוּחַ קדוש oft das gö Wesen, oder Gott selbst; oft aber auch seine Kraft, die sich in der Körperwelt, theils in den Seelen der Menschen offen auch den göttlichen Verstand und Einsichten und Mittheilun selben an die Menschen. Die alte Welt aber unterscheidet überh

aher רוּחַ קֹדֶשׁ und רוּחַ אֱלֹהִים, nach der Vorſtellung des alten
ſtaments, allenthalben mitwirkt, theils mittelbar, theils unmit-
bar; von ihm rührt alles Große und Erhabene her, Einſichten,
lente, Erfindungen, Künſte, große Siege, gute Regierung,
mplariſche Tugend und Frömmigkeit, u. ſ. w. (S. §. 9. Num. 3.)
en dieſe Sprech- und Vorſtellungsart finden wir nun auch im
uen Teſtamente bey den erſten Chriſten. Die Chriſten ſol-
ſich, als ein Volk Gottes, vor andern Menſchen auszeichnen
ch Einſichten in die göttlichen Wahrheiten der Religion, ſie
en Tugend üben und rechtſchaffene Frömmigkeit, und Gott und
ſum Chriſtum vertrauen; und dann können ſie ſich ſelbſt des
ſtandes Gottes und Chriſti vorzüglich getroſten, und werden in
Stand geſetzt, viel Großes zur Verherrlichung des Chriſten-
ms zu unternehmen. Alles dieſes nun, (Tugend, Einſicht, Ver-
uen auf Gott, Glück in ihren Unternehmungen, kommt von dem
πνευματι ἁγιῳ ſ. θεου, und iſt Wirkung deſſelben bey ihnen.
. 1 Cor. 12, 3. f.) Nach der Verſchiedenheit der einzelnen Sub-
te unter den Chriſten zeigten und äußerten ſich nun dieſe Wirkun-
Gottes auf verſchiedene Art, (wie dies auch des Paulus Lehre am
geführten Orte iſt). a) Bey allen Chriſten insgeſammt ſollte
ndliche Kenntniß der Hauptwahrheiten des Chriſtenthums anzu-
ffen ſeyn, feſte Ueberzeugung davon, und Beſtändigkeit, auch ein
ſer Erkenntniß gemäßes Verhalten, und ein durch die Liebe thäti-
Vertrauen auf Gott und Jeſum Chriſtum. Daher wird die
ntniß der Wahrheiten des Chriſtenthums und die derſelben
äße chriſtliche Geſinnung und Gemüthsverfaſſung dem heiligen
iſte zugeſchrieben, und heißt ſelbſt *Πνευμα ἁγιον*, *Πνευμα θεου*,
ιστου, oder *υἱου*, (ſ. Röm. 8, 9. Gal. 5, 16. 23. 6, 8.), ſo
auch das Evangelium oder Chriſtenthum, ſo genannt wird,
l es die vollkommenſte, von Gott geſtiftete Lehre iſt.
Einige von den Chriſten aber waren durch vorzügliche Geſchick-
keiten, Talente, Gaben und Fertigkeiten, durch Eifer, Thätig-
u. ſ. f. vor dem großen Haufen der übrigen ausgezeichnet, denen
daher, ihren verſchiedenen Gaben und Geſchicklichkeiten gemäß,
Ämter und andere Kirchenverrichtungen anvertraute. Alle dieſe
chiedenen Gaben, Geſchicklichkeiten und Talente, wodurch ſolche
onen der chriſtlichen Kirche nützlich wurden, leitete man auch
heiligen Geiſte her, und benannte ſie von ihm, ſie mochten ſeyn,
welcher Art ſie wollten. Denn hiedurch zeigte ſich bey ihnen die
irkende Kraft Gottes vorzüglich thätig und geſchäftig. Dahin
ren alle die Fertigkeiten, die man dona miraculoſa nennt, die
e des Vortrags, der Sprachen, der Heilung, und andere Wun-
zu verrichten; welches alles die Ehre und Ausbreitung des Chri-
ſtums beförderte. (S. Matth. 3, 11. 1 Cor. 14, 12. 1 Theſſal.
9.) Daher kommt es nun, daß von allen denen, welche der

göttlichen Lehre oder den Propheten, welche dieſe
tragen, widerſtreben, und ſie beleidigen, ingleichen von den
der Ausbreitung dieſer Lehre bey ſich ſelbſt oder bey andern
derniſſe in den Weg legen, die Ausdrücke gebraucht
ſie widerſetzten ſich dem heiligen Geiſt, bel-eidigten
trübten ihn, u. ſ. w. 2 Moſ. 32, 9. Jeſ. 63, 10. Epheſ.
Apoſtelg. 7, 51. Da nun die Bibel oft, ſo wie die alte Welt über
in Proſopopöien redet, und die Wirkungen Gottes, (die ſie o
gen Geiſt nennt,) perſonificirt, ſo wie z. B. mit ſeiner Weish
andern göttlichen Eigenſchaften und Wirkungen oft geſchieht; ſ
uns dies behutſam machen in Auswahl der Stellen, aus
man die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes erweiſet. Man m
blos an die klärſten und deutlichſten halten. Denn auf die
der Stellen kommt es nicht an. [Vergl. Lang Zur Beförd
des richtigen Gebrauchs des Teller'ſchen Wörterbuchs üb
neue Teſtament, unter dem Worte Geiſt; Schleusner D
vocabuli πνευμα in libris novi Teſt. vario uſu, Got
1791. 4.; und mein Progr. de Spiritu ſancto et Chriſto
cletis, Halae 1790, Scripta var. arg. N. IV.]

II. Von der Perſönlichkeit (perſonalitas) des
gen Geiſtes. [M. §. 12. not. 3. p. 68.] Die Schriftſtel
neuen Teſtaments ſtellen den heiligen Geiſt nicht nur als ver
vom Vater und Sohn vor, ſondern ſie beſchreiben ihn auch
Perſon, nicht bloß als Eigenſchaft oder Wirkun
Thätigkeit Gottes. [S. Semler Diſp. Spiritum ſa
recte deſcribi perſonam.] Der Beweis dafür wird aus fol
Schriftſtellen auf folgende Art geführt.

1) Aus den Stellen Joh. 14, 16. 17, 26. und 15, 2
heilige Geiſt heißt daſelbſt παρακλητος, (nicht Tröſter, Advoka
nicht bloß Lehrer mit Erneſti, ſondern) Helfer, Beyſtan
rather (monitor), wie es auch Philo gebraucht, (z. B. Ge
keinen Rathgeber nöthig). Von dieſem ſagt Chriſtus, d
der Vater in ſeinem (Chriſti) Namen ſenden werde, (d. i. a
Stelle,) ſeine Schüler zu unterrichten. — Hier werden vo
Dreyen gleiche perſönliche Prädikate gebraucht. Er wird
nicht mit einem abſtrakten Worte auxilium benannt, ſondern
liator. Der Vater, der ihn ſendet; der Sohn, in deſſen
kommt; und der heilige Geiſt, der geſendet wird. — Er
von Chriſto angefangene große Werk der Belehrung und Be
der Menſchen fortſetzen, und Chriſti Schülern eben das ſeyn
ihnen Chriſtus auf Erden geweſen war. — Ferner Joh.
„Wenn der Paracletos kommen wird, den ich euch vom Va
den werde, (ich meine den Geiſt (Lehrer) der Wahrheit, d
Vater ausgeht,) ſo wird euch dieſer in meiner Lehre noch

terrichten"; wobey nur zu bemerken iſt, daß das ἐκπορευεσθαι παρα πατρος heißt: vom Vater geſandt oder bevollmächtigt wer- t, z. B. Cap. 14, 16. (δωσει ὑμιν πατηρ) und 16, 28. (ἐξηλθον παρα πατρος, miſſus ſum), wie im Hebräiſchen שׁלח. — Es d alſo in der heiligen Schrift nicht von dem Ausgehen des heili- Geiſtes vom Vater gebraucht, in dem Sinne, daß es die Mit- lung des göttlichen Weſens an den heiligen Geiſt und ſein inneres thältniß gegen den Vater anzeigt. (S. §. 43.)

2) 1 Cor. 12, 4. — 11. „Es giebt verſchiedene Geiſtesgaben, ρισματα), aber es iſt ein und derſelbe Geiſt, (το αυτο πνευμα), dem ſie alle kommen." — Hier werden die χαρισματα aus- icklich von dem Geiſte unterſchieden, welcher Urheber derſelben iſt; d von dieſem wieder Chriſtus, ὁ Κυριος, (V. 5.), und ὁ θεος, .6.), und V. 11. heißt es: alles dies (varia illa dona) wirkt und derſelbe Geiſt, der jedem das Seinige zutheilt, wie er ill, (καθως βουλεται).

3) Diejenigen Stellen, worin dem heiligen Geiſt ſolche Eigen- aften und Wirkungen zugeſchrieben werden, die ſich von keinem dern als einem perſönlichen Subjekte prädiciren laſſen. Dahin hört: Joh. 16, 13. f., wo die Prädikate λαλειν, ἀκουειν, λαμ- ανειν u. ſ. w. von ihm gebraucht werden. — 1 Cor. 2, 10. „Die riſtlichen Lehren hat uns Gott geoffenbart durch ſeinen Geiſt, en παρακλητον, der uns den höhern Unterricht gegeben hat). ieſer Geiſt durchſchaut (ἐρευνα) alles, auch die geheimſten athſchlüſſe (βαθη Röm. 11, 33. f.) Gottes." Alſo können wir s auf den Unterricht dieſes Lehrers ſicher verlaſſen. — Auch aus n in der Apoſtelgeſchichte und ſonſt oft vorkommenden Redensar- n: der heilige Geiſt ſpricht, ſendet jemanden, hat jemanden zu beſtellt, u. ſ. w., ſieht man ebenfalls, daß ſich die erſten hriſten unter dem heiligen Geiſte allerdings etwas Perſönliches achten, Apoſtelg. 13, 2. 4. 20, 28. 21, 11. f.

4) Die Taufformel Matth. 28, 19. und andere ähnliche Stellen, als 2 Cor. 11, 13., wo nämlich Vater, Sohn und eiliger Geiſt erwähnt und unterſchieden werden, (§. 35.), kön- en nunmehr auch als Beweis für die Perſönlichkeit gebraucht erden, nachdem jene Stellen vorhergegangen ſind, denen gemäß nn dann auch dieſe erklären muß; und man kann nun den ſichern chluß machen, daß ſie die erſten Chriſten ſo und nicht anders erſtanden haben. — Aber an und für ſich, ohne jene Stellen, ürde ſich die Perſönlichkeit aus dieſer Art Stellen allein noch icht ſicher ſchließen laſſen. (§. 35. Num. 1.)

Man kann alſo aus allen dieſen Schriftſtellen zuſammenge- ommen dieſes Reſultat ziehen: Der heilige Geiſt wird allerdings

als ein persönliches Subjekt in der heiligen Schrift dargestellt als solches vom Vater und Sohne unterschieden. Er wird in sicht auf die Menschen als Gesandter und Bevollmächtigter Vaters und des Sohnes beschrieben, und als Nachfolger und vertreter Christi, seines Vorgängers. In dieser Rücksicht er, (wie man es menschlicher Weise sich vorstellt und ausdrückt,) Vater ab, (vergl. Joh. 14, 16.), und auch vom Sohne, (und V. 26., auch 16, 14. ἐκ του ἐμου λημψεται), und in die Sinne geht er von beiden aus, oder wird von beiden ge Mehr mit eigentlichen Worten kann man es so ausdrücken: große Werk der Bekehrung, sittlicher Besserung und Beseli der Menschen, welches der Vater durch den Sohn angefangen begründet habe, werde von dem Vater und von dem Sohne d den heiligen Geist fortgesetzt.

Anm. Man wendet gegen diese Lehre häufig ein, daß die Morgenländer gewohnt wären, vieles als persönliche Subjekte darz und als redend und handelnd einzuführen, was sie darum doch selbst für Personen hielten und von andern dafür gehalten haben wollten könne also auch Christus und die Apostel hier, wie in andern Fälle sem orientalischen Gebrauche gefolgt seyn. Aber in solchen Fällen sie durch Zusätze und Erklärungen zu erkennen zu geben, daß sie eigentlich verstanden seyn wollen; das geschieht aber hier nirgends ist daraus zu schließen, sie wollen so verstanden seyn, wie ihre lauten; sonst würden sie ja durch ihre Reden selbst bey ihren Zuhörern Lesern einen Irrthum veranlaßt und unterhalten haben, um so mehr auch ihnen selbst bekannt seyn mußte, daß diese an Prosopopöien gewaren.

§. 40.

Von der Gottheit des heiligen Geistes.

III. Ueber diejenigen Schriftstellen, aus welchen bewird, daß der heilige Geist Gott sey, oder daß diesem persönl Subjekte, das *Πνευμα ἁγιον* heißt, das göttliche Wesen und liche Vollkommenheiten wie dem Vater und dem Sohne in heiligen Schrift zugeschrieben werden. [M. §. 10. p. 65. 66.]

1) Von denjenigen Stellen, aus welchen der Beweis einleuchtendsten geführt werden kann, und wie er daraus ge werden muß. Man macht hier folgenden Schluß: Wenn in Stellen, worin der heilige Geist vom Vater und Sohn unter

h kommt darauf nichts an, ob es gerade mehrere göttliche
enſchaften ſind, die ihm beygelegt werden. Denn die göttlichen
enſchaften ſind unzertrennlich von einander und können nicht
ein gedacht werden; wem alſo Eine wirklich zukommt, dem
ſſen alle zukommen. (S. §. 38. und §. 18.) Zu dieſen Stellen
ört nun 1 Cor. 2, 9. — 13., (ſ. §. 39.), wo ihm Allwiſſen-
it zugeſchrieben wird, (ἐρευνᾷ τα βαθη θεου); und nach Joh.
13. weiß er, was zukünftig iſt, (futura contingentia). Solches
iß kein erſchaffenes Weſen, nur Gott iſt es bekannt, (Hom.
γουναϲι θεων κειται); und wenn Menſchen das Zukünftige
ſen und kund thun, ſo haben ſie die Kenntniß davon von Gott
ffenbart erhalten. Der heilige Geiſt alſo, der ſie von ſich ſelbſt
iß und ſie andern offenbart, muß Gott ſeyn. — Auch muß
Geiſt Gottes, welcher nach 1 Cor. 12, 4. u. 11. die ver-
iedenen Gaben austheilt nach ſeinem Gutbefinden, und der alles
thut, was dort (V. 1. — 11.) von ihm geſagt wird, All-
cht und Allwiſſenheit beſitzen. — Wenn endlich die Ver-
ıdigung und Bekanntmachung der göttlichen Lehre an die Prophe-
und Apoſtel, die Inſpiration derſelben, die Verrichtung der
under durch die Propheten, Apoſtel und andere der erſten Chriſten,
elches alles in ſo vielen Stellen lediglich als Gottes Werk be-
rieben wird,) in andern Stellen wieder dem heiligen Geiſt als wir-
der Urſache beygelegt wird, und wenn alles dieſes immer recht
ſein eigenthümliches Werk in der heiligen Schrift beſchrie-
ı wird; ſo folgt daraus, daß dieſer heilige Geiſt Gott ſey, nach
Meinung deſſen, der ihn ſo beſchreibt. Vergl. Joh. 14. 15.
or. 12. 1 Petr. 1, 21. f. Auch die moraliſche Beſſerung
Menſchen wird als Werk des heiligen Geiſtes beſchrieben, z. B.
. 3, 5. f., und dieſe moraliſche Beſſerung wird wieder ander-
rts beſtändig lediglich als ein Werk Gottes vorgeſtellt, wegen
großen und dem ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen unüberwind-
rn Schwierigkeiten und Hinderniſſe. — Die Stellen, worin
uren von der göttlichen Verehrung vorkommen, die man
heiligen Geiſte erwieſen habe, haben zwar für ſich allein nicht
den Grad von Evidenz, wie die Stellen von Chriſto, (§. 38.);
nach Vorausſetzung der übrigen Stellen ſind ſie doch entſchei-
d. — Dahin gehört Röm. 9, 1., wo Paulus beym heiligen
iſte (ἐν Πνευματι ἁγιῳ) ſchwört, ſo wie eben daſelbſt bey
riſto; welches nach Moſaiſchen und chriſtlichen Grundſätzen bey
mand anders als bey dem höchſten Gott geſchehen kann, (Matth.
33. — 36.), und daher ein Stück der Gottesverehrung iſt; wes-
d auch im alten Teſtamente bey Gott ſchwören und ihn
ehren oder anbeten Synonyme ſind. — Eben ſo iſt hie-
zu rechnen die Stelle von der Läſterung des heiligen Geiſtes,
r ſeiner Wirkungen, die als Gotteslästerung von Chriſto vorge-

ſtellt

ſtellt wird, Matth. 12, 31. — Es fehlt alſo nicht an deutli
Stellen, nach welchen dem heiligen Geiſte göttliche Eigenſch
ten und Wirkungen zugeſchrieben werden; nur ſind ihrer
ſo viele, die den Grad der Evidenz haben, wie beym Sohne.
Erſcheinung haben denn einige dazu angewendet, die Lehre von
Gottheit des heiligen Geiſtes als zweifelhaft oder als un
heblich darzuſtellen. Aber es iſt hiebey a) im Allgemeinen
Bemerkung §. 12. zu wiederholen, daß man nämlich über
aus der häufigern oder ſparſamern Anführung und Erwäh
einer Glaubenslehre im neuen Teſtamente an ſich nicht auf die
wendige innere Erheblichkeit oder Unerheblichkeit derſelben ſchl
könne. Denn die Bücher des neuen Teſtaments ſind für die Bed
niſſe der erſten Leſer zunächſt eingerichtet, und ſie ſetzen alle
führlichern mündlichen Unterricht voraus. b) Die Hauptſache
iſt hier dieſe. Man dachte ſich unter Juden und Chriſten vor
bey *Πνευμα ἁγιον* jederzeit und ohne Ausnahme etwas Gö
liches (*θειον τι*). Sobald ſich alſo die alten Chriſten *Πνευμα ἁ*
als etwas Perſönliches dachten, ſo dachten ſie ſich den hei
Geiſt zugleich als Gott, als ein Subjekt, dem Gottheit zuko
Es war demnach kein Bedürfniß vorhanden, im chriſtlichen Unte
der erſten Zeit oft und mit ausdrücklichen Worten von ſeiner Gö
heit und ſeinen göttlichen Eigenſchaften zu reden; ſie verſtanden
nach den Ideen des Zeitalters von ſelbſt. [M. p. 66. not. 5.]
Chriſto war der Fall anders, indem die Juden häufig nicht
Begriff hatten, daß der Meſſias auch Gott ſey, wie beſonders
Matth. 22, 43. — 46. erhellt. Sie nahmen auch den Ausd
Sohn Gottes gewöhnlich nur im gemeinen Sinn, von
großen Könige. (§. 37.)

2) Andere Stellen, die man für die Gottheit des hei
Geiſtes anführt, die entweder für ſich nicht gleiche Evidenz
jene und gleiche Beweiskraft haben, oder gar nicht hieher geh
Eben weil man jene Bemerkungen (Num. 1. zuletzt) nicht immer
hörig beachtete, ſo legte man es zu ſehr auf eine Menge von
weisſtellen an, und ſammelte daher vieles ohne Auswahl, was
mit einigem Schein hieher gezogen werden konnte. Man hat
beſonders bemüht, mehrere Stellen aufzuſuchen, worin der hei
Geiſt ausdrücklich Gott genannt werde. Allein a) die ſimple
nennung Gott reicht an und für ſich nicht allein hin,
höchſte Gottheit desjenigen Subjekts daraus zu beweiſen,
dieſer Name gegeben wird, nach der eignen Bemerkung Chr
Joh. 10, 34. 35. (in Vergl. mit §. 37.). Daher die Stellen,
ihm göttliche Eigenſchaften und Werke zugeſchrieben werden,
wichtiger ſind und die eigentliche Hauptſache ausmachen. b)
läßt ſich auch bey manchen dieſer Stellen, wo das Prädikat Gott

braucht wird, nicht bis zur völligen Evidenz bringen, daß darin
chwendig von der Perſon des heiligen Geiſtes die Rede ſey.
nche derſelben können wenigſtens auch nach der Analogie anderer
ellen, über welche §. 39. Num. I. geſprochen iſt, erklärt wer-
, ohne dabey ein perſönliches Subjekt nothwendig annehmen
müſſen. — Es werden beſonders folgende Stellen angeführt:
oſtelg. 5, 3. 4. Hier heißt es (V. 3.) ψευσασθαι το Πνευμα
ον, und (V. 4.) οὐκ ἐψευσω (tu, Ananias!) ἀνθρωποις, ἀλλα
θεῳ. Daſſelbe Subjekt, das in der einen Stelle der heilige
iſt genannt wird, heißt in der andern Gott. Aber nach man-
n andern ähnlichen Stellen zu urtheilen, könnte unter Πνευμα
ον auch der in den Apoſteln wohnende heilige Geiſt, die höhern
ntniſſe und Gaben, zu verſtehen ſeyn, womit ſie ausgerüſtet waren,
wie V. 32. das wunderthätige Vermögen in den Apoſteln; und
4. könnte alſo ſo verſtanden werden: „deine That iſt nicht bloß
zuſehen, als hätteſt du Menſchen hintergehen wollen", nämlich,
il du wußteſt, daß uns Gott mit übernatürlichen Kenntniſſen aus-
rüſtet hat. Dieſe Erklärung beſtätigt die ſehr deutliche Stelle
Theſſ. 4, 8. (wer uns verachtet, der verachtet nicht Menſchen,
ndern Gott, τον δοντα το πνευμα αὐτου το ἁγιον εἰς ἡμας).
o heißt es 2 Moſ. 16, 2. Die Iſraeliten rebellirten gegen Moſes
d Aaron; V. 8. nicht gegen uns, ſondern gegen Gott,
il wir deſſen Bevollmächtigte ſind. Folgt nun aber daraus, daß
oſes und Aaron zum göttlichen Weſen gehören? — Indeſſen, ſo-
ld vorher aus andern Stellen erwieſen iſt, daß ſich Chriſtus, die
poſtel und übrigen ältern Chriſten bey Πνευμα ἁγιον ein perſönliches
ubjekt gedacht haben, dem Gottheit zukomme, (wie dies hier un-
ugbar der Fall iſt); ſo kann dieſe Stelle aus der Apoſtelgeſchichte,
wie mehrere der folgenden, allerdings mit gebraucht werden, und
an muß ſie jenen gemäß verſtehen. Nur für ſich allein und
orangeſtellt beweiſen ſie nicht entſcheidend. Nach Vorausſetzung
ner Stellen aber liegt in der Stelle Apoſtelg. 5. doch offenbar der
inn: „Daß du uns Apoſtel haſt täuſchen wollen, uns, von denen
u wußteſt, daß der heilige Geiſt in uns wirkt, das iſt eben ſo an-
ſehen, als hätteſt du Gott täuſchen wollen. Denn du weißt ja,
ß dieſe Wirkungen vom heiligen Geiſt, den wir Chriſten als Gott
erkennen, herrühren". — So kann auch (1.) die Taufformel
att. 28, 19. zwar an und für ſich nicht als eigentliche Beweis-
lle gelten, weil aus der bloßen Zuſammenſetzung des heiligen Geiſtes
it Vater und Sohn noch nicht geſchloſſen werden kann, daß er
it Vater und Sohn gleiches göttliches Weſen habe, (ſ. §. 35.);
er ſobald die andern Stellen vorangegangen ſind, iſt dieſe Stelle
er auch zu gebrauchen, weil man aus jenen Stellen ſieht, wie ſie ver-
nden werden müſſe und wie das erſte chriſtliche Zeitalter ſie wirk-
h verſtanden habe. (2.) 2 Cor. 3, 17. ὁ δε Κυριος το πνευμα
ἐστι

ἐστι. Man überſetzt: der Geiſt iſt der Jehovah (Κυριος) Aber der Sinn iſt vielmehr: „Chriſtus iſt der eigentliche wahre des alten Teſtaments"; die weſentliche Lehre des alten Teſtame nichts anderes, als was der Herr gelehrt hat, (Herzensbeſſerun innere Gottesverehrung). (3.) Auch ſuchen einige durch V chung verſchiedener Stellen unter einander die Gottheit des h Geiſtes zu beweiſen; dieſes gründet ſich aber meiſt auf harte u künſtelte Erklärungen, z. B. Jeſ. 7, 8. — 10. Da heißt es Jehovah habe geſagt: Gehe hin zu dieſem Volk und ſprich u. Dieſe Stelle führt Paulus Apoſtelg. 28, 26. 27. an, und ſagt (V. 25.): το Πνευμα το αγιον ελαλησε δια Ησαϊου — etc. Hier, ſagt man, wird die Perſon, die in einer Stel heißt, in der andern Πνευμα ἁγιον genannt, zum Beweis, d heilige Geiſt Gott ſey. Aber Πνευμα ἁγιον iſt hier nicht noth die Perſon, ſondern es könnte auch, wie in mehrern ſolchen S die Gottheit überhaupt anzeigen, ohne eine Perſon einzel deuten. (S. §. 39. 1. und §. 19. 11.)

Nun ſind alſo einige der vornehmſten bibliſchen Ste läutert, worin die Lehre vorgetragen wird, daß 1) nur Ei ſey; daß aber 2) in dieſem Einen göttlichen Weſen Drey unter werden müſſen, welche die heilige Schrift allerdings als per Subjekte beſchreibt, und welche in derſelben Vater, Sohn u liger Geiſt heißen; und daß 3) dieſe Drey gleiches göttliches mit einander gemein haben. — Ueber die Art und Weiſe ſich die Bibel nicht näher in einzelnen Stellen; und ſie kann e nicht, (§. 33.); aber eben daher iſt es kein Wunder, daß die L gen von je her ſo verſchiedene Wege gegangen ſind, um die S erläutern, daß ſie menſchliche Schulphiloſophie zu Hülfe gen haben, um das Unerklärliche zu erklären, und daß ſie eben i weil ſie es nicht erklären konnten, in ihren Vorſtellungen ſo ſe einander abweichen. Es iſt daher hier alles das zu wiederhole ſchon §. 33. hierüber geſagt iſt. Es wird übrigens das all Reſultat von allem am Ende des folgenden zweyten Abſchni kommen, zu dem wir jetzt übergehen.

Zweyter Abſchnitt. (S. §. 33. zu Ende.)

urze Geſchichte dieſer Lehre, ihrer verſchiedenen Veränderungen, gelehrten Beſtimmungen, und Hypotheſen, die zur Aufklärung und Beſtätigung derſelben erdacht ſind, und Urtheil darüber.

§. 41.

) ſich bey den Juden oder bey andern Nichtchriſten Spuren von der Trinitätslehre finden, die nicht aus chriſtlichen, ſondern anderweitigen Quellen herrühren?

Einige haben theils aus dem alten Teſtamente, theils aus igen apokryphiſchen Büchern, die man zum alten Teſtamente hnet, theils aus den chaldäiſchen Paraphraſen des alten Teſtaments erweiſen wollen, daß die Juden einige Kenntniß von der inität, oder wenigſtens von der Mehrheit der Perſonen gehabt tten. Allein a) die Stellen aus dem alten Teſtamente beweiſen s für ſich nicht deutlich, wie §. 34. gezeigt worden iſt. Die Stellen aus den Apokryphen des alten Teſtaments ſind ch nicht genügend. Denn der Ausdruck λογος θεου, der im uche der Weisheit und Sirach mehrmals vorkommt, wird nirnds deutlich von einer Perſon im göttlichen Weſen gebraucht, ndern entweder von göttlichen Orakeln und Offenbarungen, B. Sir. 1, 5., oder von den Rathſchlüſſen oder dem Willen ottes, als Sir. 43, 26. (ἐν λογῳ αὐτου συγκειται παντα); l. d. Weish. 18, 15. (λογος θεου παντοδυναμος), vergl. mit Cap. , 1. C. 16, 12. Die Benennung Sohn Gottes, B. d. Weish. 2, 3. — 20., wird nicht vom Meſſias, ſondern vom Liebling Gottes, der dem Gottgefälligen, Rechtſchaffenen gebraucht; und heiliger Geiſt, B. d. Weish. 9, 17. 18., iſt heilige Geſinnung, Sittlichkeit,

[S. Paulus zum Anf. des Evang. Johannis.]

II. Es finden ſich aber bey mehrern alten nicht ſch
Schriftſtellern allerdings ſehr deutliche Spuren von der Vor
daß in Gott eine Art von Trinität ſey, ob ſie es gleich nicht
einerley Art erklären, und es auch in einem andern Sinne n
als derjenige iſt, den wir in der heiligen Schrift finden. Die
ſo zuſammen:

1) Plato glaubte ein höchſtes Weſen, das von
het ſey, aber er glaubte auch eine unerſchaffene oder ewige
Jenes iſt ihm der Urquell alles Guten, dieſe die Quelle alles
Als man anfing, über die Entſtehungsart der ſichtbare
zu philoſophiren und über die Verbindung Gottes
Welt und deſſen Einfluß auf dieſelbe, erklärte man ſich dieſ
aus dem Emanationsſyſtem, welches daher das älte
allgemeinſte unter allen iſt, ſeitdem Philoſophie entſtand.
§. 16. (Die Ideen dachte ſich Plato als etwas Subſtantielles,
die Meinungen darüber getheilt ſind.) [S. Pleſſing's
zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums.
1788. gr. 8.] Hievon ging im Grunde auch Plato i
Philoſophemen über dieſe Gegenſtände aus. Er erklärte di
ſtehungsart der Welt und die Verbindung des göttlichen Weſ
der Materie nach den Grundſätzen der Emanationslehre.
brachte erſt die ideale Welt hervor, (d. i. ſein unendlicher V
dachte ſich die Exiſtenz derſelben, und entwarf gleichſam den
fungsplan). Nach dieſer idealen Welt wurde dann die wir
Welt geſchaffen, indem Gott die Weltſeele, (die aus der
lichen Weſen ausging,) mit der Materie vereinigte; daher di
ein beſeeltes, empfindendes und vernünftiges Weſen wurde,

S ihrem Urſprung nach als zu Gott gehörend. Voll von dieſen
en iſt Plato im Timäus und ſonſt. Alſo eine Dreyheit in Gott,
D Principien nahm Plato an; nur iſt man darüber, ob er
wirklich hypoſtaſirte, getheilter Meinung. Die Neuplatoniker
heten dies. In Oelrichs Schrift (ſ. §. 42.) wird das Pla-
ſche Syſtem ſo vorgeſtellt: Plato ſetzte dem Wirklichen, Un-
ugten und Unveränderlichen, was ſich bloß denken läßt,
Erzeugte, Veränderliche und Sinnliche, oder durch die
nne Erkennbare entgegen. Das letztere mußte eine Urſache
es Daſeyns haben, und dieſes iſt der Schöpfer der Welt, der
ch Nachahmung des vollkommenſten Ideals in ſeinem Verſtande,
ches alles Wirkliche, alle Weſen der Dinge umfaßte, die
e Materie zur gegenwärtigen Sinnenwelt umbildete. Da aber
Beſeelte vollkommener iſt, als das Unbeſeelte, und Gott als
vollkommenſte Weſen nichts anderes als etwas Vollkommenes
affen kann; ſo theilte Er auch der Sinnenwelt eine Seele mit.
eſe Weltſeele iſt nicht ein ſelbſtſtändiges göttliches Princip, indem
e Natur theils vom Wirklichen und Unveränderlichen, theils
n Veränderlichen und Körperlichen entlehnt, und folglich ein Mit-
ding zwiſchen beiden war. — Plato nahm alſo nicht mehrere
poſtaſen in der Gottheit an; denn der göttliche Verſtand (λογος)
nte nicht als von der Gottheit verſchieden gedacht werden, und
Weltſeele gehörte weder zum Weſen der Gottheit ſelbſt, noch galt
für ein ſelbſtſtändiges Princip. Gleichwohl gaben mehrere ein-
ne Stellen im Plato durch falſche Deutung und Anwendung den
euplatonikern Grund, zu behaupten, daß er mehrere Hypoſta-
in Gott unterſchieden habe, und dies brachte die mannichfaltigen
d ſonderbaren Geſtalten hervor, unter denen ſich hernach die Pla-
niſche Lehre von Gott zeigte, bey den Neuplatonikern und chriſtlichen
rchenvätern des zweyten und dritten Jahrhunderts: Numenius,
lotin, Porphyrius, Jamblichus, Proklus, Chalci-
ius, Macrobius, u. a.

2) Die neuern Platoniker faßten dieſe Ideen begierig auf,
d beeiferten ſich um die Wette, ſie zu erklären, zu beſtätigen
d weiter zu entwickeln, im zweyten und dritten Jahrhundert nach
hriſti Geburt. So hat man z. B. von Plotinus ein Buch:
περι των τριων αρχικων υποστασεων, (deus ſupremus — mens
— anima mundi); jedoch gehen die Neuplatoniker in der Vor-
ellungs- und Erklärungsart ſehr oft theils von Plato, theils von
nander ſelbſt ab.

3) Die gelehrten Juden außerhalb Paläſtina's, beſonders
n Aegypten und andern griechiſchen Provinzen, hatten ſchon zur
eit Chriſti, und ohne Zweifel ſchon ziemlich lange vorher, vieles
on der dort üblichen Philoſophie angenommen, und mit ihren

Meinun-

ἐστι. Man überſetzt: der Geiſt iſt der Jehovah (Κυριος) Aber der Sinn iſt vielmehr: „Chriſtus iſt der eigentliche wahre des alten Teſtaments“; die weſentliche Lehre des alten Teſtame nichts anderes, als was der Herr gelehrt hat, (Herzensbeſſerun innere Gottesverehrung). (3.) Auch ſuchen einige durch V chung verſchiedener Stellen unter einander die Gottheit des h Geiſtes zu beweiſen; dieſes gründet ſich aber meiſt auf harte u künſtelte Erklärungen, z. B. Jeſ. 7, 8. — 10. Da heißt es: hovah habe geſagt: Gehe hin zu dieſem Volk und ſprich u. Dieſe Stelle führt Paulus Apoſtelg. 28, 26. 27. an, und ſagt (V. 25.): το Πνευμα το αγιον ἐλαλησε διὰ Ησαϊου — etc. Hier, ſagt man, wird die Perſon, die in einer Stell heißt, in der andern Πνευμα ἁγιον genannt, zum Beweis, d heilige Geiſt Gott ſey. Aber Πνευμα ἁγιον iſt hier nicht noth die Perſon, ſondern es könnte auch, wie in mehrern ſolchen E die Gottheit überhaupt anzeigen, ohne eine Perſon einzeln deuten. (S. §. 39. 1. und §. 19. 11.)

Nun ſind alſo einige der vornehmſten bibliſchen Stell läutert, worin die Lehre vorgetragen wird, daß 1) nur Ein ſey; daß aber 2) in dieſem Einen göttlichen Weſen Drey unterſc werden müſſen, welche die heilige Schrift allerdings als perſ Subjekte beſchreibt, und welche in derſelben Vater, Sohn u liger Geiſt heißen; und daß 3) dieſe Drey gleiches göttliches mit einander gemein haben. — Ueber die Art und Weiſe ſich die Bibel nicht näher in einzelnen Stellen; und ſie kann e nicht, (§. 33.); aber eben daher iſt es kein Wunder, daß die L gen von je her ſo verſchiedene Wege gegangen ſind, um die S erläutern, daß ſie menſchliche Schulphiloſophie zu Hülfe gen haben, um das Unerklärliche zu erklären, und daß ſie eben d weil ſie es nicht erklären konnten, in ihren Vorſtellungen ſo ſe einander abweichen. Es iſt daher hier alles das zu wiederholen ſchon §. 33. hierüber geſagt iſt. Es wird übrigens das allg Reſultat von allem am Ende des folgenden zweyten Abſchnitt kommen, zu dem wir jetzt übergehen.

Zweyter Abſchnitt. (S. §. 33. zu Ende.)

urze Geſchichte dieſer Lehre, ihrer verſchiedenen Veränderungen, gelehrten Beſtimmungen, und Hypotheſen, die zur Aufklärung und Beſtätigung derſelben erdacht ſind, und Urtheil darüber.

§. 41.

ſich bey den Juden oder bey andern Nichtchriſten Spuren von der Trinitätslehre finden, die nicht aus chriſtlichen, ſondern anderweitigen Quellen herrühren?

Einige haben theils aus dem alten Teſtamente, theils aus ligen apokryphiſchen Büchern, die man zum alten Teſtamente hnet, theils aus den chaldäiſchen Paraphraſen des alten Teſtaments erweiſen wollen, daß die Juden einige Kenntniß von der nität, oder wenigſtens von der Mehrheit der Perſonen gehabt ten. Allein a) die Stellen aus dem alten Teſtamente beweiſen für ſich nicht deutlich, wie §. 34. gezeigt worden iſt. Die Stellen aus den Apokryphen des alten Teſtaments ſind ch nicht genügend. Denn der Ausdruck λογος θεου, der im uche der Weisheit und Sirach mehrmals vorkommt, wird nirends deutlich von einer Perſon im göttlichen Weſen gebraucht, ndern entweder von göttlichen Orakeln und Offenbarungen, B. Sir. 1, 5., oder von den Rathſchlüſſen oder dem Willen ottes, als Sir. 43, 26. (ἐν λογῳ αὐτου συγκειται παντα); . d. Weish. 18, 15. (λογος θεου παντοδυναμος), vergl. mit Cap. 1. C. 16, 12. Die Benennung Sohn Gottes, B. d. Weish. 2, 3. — 20., wird nicht vom Meſſias, ſondern vom Liebling Gottes, der dem Gottgefälligen, Rechtſchaffenen gebraucht; und heiliger Geiſt, B. d. Weish. 9, 17. 18., iſt heilige Geſinnung, Sittlichkeit,

[S. Paulus zum Anf. des Evang. Johannis.]

II. Es finden ſich aber bey mehrern alten nicht ſchri
Schriftſtellern allerdings ſehr deutliche Spuren von der Vorſt
daß in Gott eine Art von Trinität ſey, ob ſie es gleich nicht a
einerley Art erklären, und es auch in einem andern Sinne n
als derjenige iſt, den wir in der heiligen Schrift finden. Dies
ſo zuſammen:

1) Plato glaubte ein höchſtes Weſen, das von E
het ſey, aber er glaubte auch eine unerſchaffene oder ewige M
Jenes iſt ihm der Urquell alles Guten, dieſe die Quelle alles
Als man anfing, über die Entſtehungsart der ſichtbaren
zu philoſophiren und über die Verbindung Gottes m
Welt und deſſen Einfluß auf dieſelbe, erklärte man ſich dieſe
aus dem Emanationsſyſtem, welches daher das älte
allgemeinſte unter allen iſt, ſeitdem Philoſophie entſtand.
§. 16. (Die Ideen dachte ſich Plato als etwas Subſtantielles, wi
die Meinungen darüber getheilt ſind.) [S. Pleſſing's Be
zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums.
1788. gr. 8.] Hievon ging im Grunde auch Plato in
Philoſophemen über dieſe Gegenſtände aus. Er erklärte die
ſtehungsart der Welt und die Verbindung des göttlichen Weſen
der Materie nach den Grundſätzen der Emanationslehre.
brachte erſt die ideale Welt hervor, (d. i. ſein unendlicher Ver
dachte ſich die Exiſtenz derſelben, und entwarf gleichſam den E
fungsplan). Nach dieſer idealen Welt wurde dann die wirk
Welt geſchaffen, indem Gott die Weltſeele, (die aus dem
lichen Weſen ausging,) mit der Materie vereinigte; daher die
ein beſeeltes, empfindendes und vernünftiges Weſen wurde, w

ſ ihrem Urſprung nach als zu Gott gehörend. Voll von dieſen
een iſt Plato im Timäus und ſonſt. Alſo eine Dreyheit in Gott,
y Principien nahm Plato an; nur iſt man darüber, ob er
wirklich hypoſtaſirte, getheilter Meinung. Die Neuplatoniker
heten dies. In Oelrichs Schrift (ſ. §. 42.) wird das Pla-
iſche Syſtem ſo vorgeſtellt: Plato ſetzte dem Wirklichen, Un-
zugten und Unveränderlichen, was ſich bloß denken läßt,
Erzeugte, Veränderliche und Sinnliche, oder durch die
nne Erkennbare entgegen. Das letztere mußte eine Urſache
es Daſeyns haben, und dieſes iſt der Schöpfer der Welt, der
ch Nachahmung des vollkommenſten Ideals in ſeinem Verſtande,
ches alles Wirkliche, alle Weſen der Dinge umfaßte, die
e Materie zur gegenwärtigen Sinnenwelt umbildete. Da aber
Beſeelte vollkommener iſt, als das Unbeſeelte, und Gott als
vollkommenſte Weſen nichts anderes als etwas Vollkommenes
affen kann; ſo theilte Er auch der Sinnenwelt eine Seele mit.
eſe Weltſeele iſt nicht ein ſelbſtſtändiges göttliches Princip, indem
e Natur theils vom Wirklichen und Unveränderlichen, theils
n Veränderlichen und Körperlichen entlehnt, und folglich ein Mit-
ding zwiſchen beiden war. — Plato nahm alſo nicht mehrere
poſtaſen in der Gottheit an; denn der göttliche Verſtand (λογος)
nte nicht als von der Gottheit verſchieden gedacht werden, und
Weltſeele gehörte weder zum Weſen der Gottheit ſelbſt, noch galt
für ein ſelbſtſtändiges Princip. Gleichwohl gaben mehrere ein-
ne Stellen im Plato durch falſche Deutung und Anwendung den
euplatonikern Grund, zu behaupten, daß er mehrere Hypoſta-
in Gott unterſchieden habe, und dies brachte die mannichfaltigen
d ſonderbaren Geſtalten hervor, unter denen ſich hernach die Pla-
niſche Lehre von Gott zeigte, bey den Neuplatonikern und chriſtlichen
rchenvätern des zweyten und dritten Jahrhunderts: Numenius,
lotin, Porphyrius, Jamblichus, Proklus, Chalci-
us, Macrobius, u. a.

2) Die neuern Platoniker faßten dieſe Ideen begierig auf,
d beiferten ſich um die Wette, ſie zu erklären, zu beſtätigen
d weiter zu entwickeln, im zweyten und dritten Jahrhundert nach
hriſti Geburt. So hat man z. B. von Plotinus ein Buch:
περι των τριων αρχικων υποστασεων, (deus ſupremus — mens
— anima mundi); jedoch gehen die Neuplatoniker in der Vor-
ellungs- und Erklärungsart ſehr oft theils von Plato, theils von
inander ſelbſt ab.

3) Die gelehrten Juden außerhalb Paläſtina's, beſonders
n Aegypten und andern griechiſchen Provinzen, hatten ſchon zur
eit Chriſti, und ohne Zweifel ſchon ziemlich lange vorher, vieles
on der dort üblichen Philoſophie angenommen, und mit ihren
Meinun-

Meinungen und ihrem Religionssyſtem verbunden und gleichſam verwebt. Sie machten ſich viele Sätze der griechiſchen Philoſ ſonderlich der Platoniſchen, (ſo wie dieſe nämlich damals vor gen wurde,) zu eigen, und die neuen Begriffe, die ſie dadur hielten, ſuchten ſie nun, (wie es gewöhnlich unter den Then geht,) in ihren alten heiligen Nationalbüchern auf, und erk die Ausdrücke derſelben dieſen neuen Begriffen gemäß, zum ſie der Meinung waren, daß Plato vieles von Moſes und hebräiſchen Schriftſtellern entlehnt habe. Von dem Emanat ſyſtem finden wir Spuren in der Philoſophie der alten Chal und es ſcheint, daß ſchon mehrere unter den Juden ſeit i Aufenthalte im Chaldäerlande verſchiedenes davon angenom haben. Da nun auch in der ſpekulativen Philoſophie Plato's ſeiner Nachfolger, der Neuplatoniker, dieſes Syſtem mit Grunde lag, ſo wurde es unter den gelehrten Juden außer Paläſtina's, vom erſten und zweyten Jahrhundert, immer allgem als auch ſie die Sätze dieſer Philoſophen annahmen. Daher den wir das Emanationsſyſtem in den älteſten Schriften der K baliſten aus dem zweyten Jahrhundert, und es ergiebt ſich dieſen Schriften deutlich, daß ſchon vor und zu Chriſti G wenigſtens die erſte Grundlage zu dieſem allen unter viele gelehrten Juden gelegt ſeyn muß. [S. Joh. Fr. Kleuker D die Natur und den Urſprung der Emanationsl bey den Kabbaliſten. Riga 1786. 8.]. Dergleichen Be waren freylich den meiſten paläſtinenſiſchen Juden zu Chriſti G und nachher ganz fremd. Sie begnügten ſich bloß mit pharisäiſch-rabbiniſchen Theologie, und erwarteten den Meſſia einen Religionsverbeſſerer und zugleich als einen irdiſchen K Aber viele von den ausländiſchen gelehrten und durch grie Philoſophie gebildeten Juden verwarfen jene Begriffe, und gla entweder an gar keinen künftigen Meſſias, oder dachten ſich Reich als ein moraliſches Reich. Unter eben dieſen ausl ſchen gelehrten Juden findet man ſchon im erſten Jahrhunde Theorie vom λογος, der vor der Weltſchöpfung da geweſe und durch den Gott alles hervorgebracht habe; ingleichen di griffe von der Geiſterwelt, wie wir ſie bey den damaligen P nikern antreffen, von der Emanation geiſtiger Subſtanzen Aeonen aus dem göttlichen Weſen, u. ſ. f. Dieſe von den P nikern empfangenen Ideen ſuchten ſie auch im alten Teſta auf und trugen ſie durch allegoriſche Auslegungen hinein, z. B. aus Philo bekannt iſt. Philo ſpricht viel (nach Pl ſchen Begriffen) vom λογος, nennt ihn Sohn Gottes, au erſtgebornen Sohn Gottes, (die Welt den jüngern S Gottes,) den erſten Diener Gottes, δευτερον θεον, u. ſ. Die Kabbaliſten erwähnen in ihren Schriften häufig den M

ohn und heiligen Geiſt, und in Philo's Büchern giebt es
hrere Stellen, wo eine Art von Trinität deutlich erwähnt, und
iſchen Wörtern Platoniſche Begriffe untergelegt werden; z. B. De
ficio mundi (Carpzov, Philoniana, p. 157.) erwähnt
den höchſten Gott, und den von Gott Erzeugten, (ander-
ts πρωτοτοκος, λογος, νους, u. ſ. f.), der voll ſey του θειου
ματος.

4) Als nun die chriſtliche Lehre unter den griechiſchen Juden
annt und angenommen wurde, fingen die Philoſophirenden unter
en an, die damals gangbaren philoſophiſchen Ideen von der un-
baren Welt, von der Stufenfolge der Geiſter, von dem obern
ſt, der göttlichen Urſprungs ſey, u. ſ. w., mit der chriſtlichen
re zu verbinden. Sie behaupteten, daß der Sohn Gottes, (der
-os,) ſchon lange vor dem Menſchen Jeſus da geweſen ſey, und daß
ſich auf unſichtbare Art mit ihm vereinigt habe, um ſo auf
Menſchen durch Lehre und Unterricht, und auf die Geiſter durch
e Gotteskraft zu wirken, und die den Menſchen ſchädliche Macht
böſen Geiſter zu entkräften. Heiliger Geiſt war ihnen die allbe-
ende, immer thätige Gotteskraft, die in der phyſiſchen und mora-
hen Welt gleich wirkſam iſt, und die aus Gott ausgefloſſen iſt. —
eſe Ideen, die halb aus griechiſcher Philoſophie, halb aus jüdiſcher
d chriſtlicher Theologie geſchöpft ſind, wurden nach und nach unter
e gelehrten Chriſten allgemeiner, und unter den verſchiedenen Par-
en verſchieden ausgebildet und modificirt, bis endlich im vierten
hrhundert die eine Partey mit ihrer Vorſtellung und Terminologie
Oberhand behielt.

Aus dieſen hiſtoriſchen Bemerkungen ergiebt ſich folgendes
ſultat: a) Es iſt gewiß, daß mehrere alte nicht-chriſtliche Philo-
hen eine Dreyheit im göttlichen Weſen behauptet haben, und daß
urſprünglich die Theorie von den Emanationen dahin führte; als
Platoniker. Aus dieſen Quellen ſchöpften auch viele gelehrte
den außerhalb Paläſtina's, namentlich die alexandriniſchen
den, Philo, und die Kabbaliſten. Doch behielten die grie-
chen Juden nicht völlig die reinen Ideen Plato's bey, (die auch
ſt die Neuplatoniker verſchieden darſtellten), ſondern vermiſchten
d verwebten ſie mit ihren Nationalmeinungen und Religionsgrund-
en, und ſuchten den Platonismus mit der Bibellehre und Bibel-
ache zu vereinigen. In dieſem Sinne kann man alſo ſagen,
die Trinitätslehre unter nicht-chriſtlichen Philoſophen und gelehr-
Juden bekannt geweſen ſey. Allein b) jene Vorſtellungen davon,
e ſie ſich bey Plato und deſſen Nachfolgern unter Heiden und Juden
den, ſind keinesweges mit den einfachen Vorſtellungen der heiligen
hrift einerley, noch auch mit denen einerley, die ſeit dem nicäni-
en Concil im vierten Jahrhundert die herrſchende unter den Chri-
ſten

ſten im römiſchen Reiche waren. Denn das zweyte und
Gottheit gehörige Princip wurden, nach den Platonikern, v
ſten Gott ſelbſt gar ſehr unterſchieden, beide waren von ihm h
bracht, ſtanden unter ihm, und waren geringer als Er, ob
ihrem Urſprung nach als zum göttlichen Weſen gehörend b
und auch oft Gott genannt wurden. Anders aber verhält
Sache nach der Bibel und nach den Beſtimmungen dieſe
die auf dem nicäniſchen Concil feſtgeſetzt wurden. Alſo iſt di
niſche Trinität von den bibliſchen Ideen und von der durch d
niſche Concil feſtgeſetzten chriſtlichen Vorſtellung davon ſehr
den, obgleich dies nicht hindert, den erſten Urſprung der da
geführten gelehrten Schul- und Kunſtſprache unter den
aus der Platoniſchen Theologie herzuleiten.

§. 42.

Ueber die Geſchichte der Trinitätslehre vor der nicä Kirchenverſammlung, im zweyten und dritten Jahrhundert.

Vorläufig Anzeige einiger Schriften über die Mate
Aufklärung der dunkeln Geſchichte dieſer Lehre. Des Jeſuite
nyſius Petavius opus de theologicis dogmatibus.
Antwerpiae 1700. 6 Voll. gr. Fol. Es iſt Geſchichte der
lehre, oder Sammlung vieler Stellen aus den Kirchenvä
Geſchichte der Glaubenslehre; wobey jedoch mehr auf die
ſelbſt, als auf Petav's Auslegung zu ſehen iſt. Es gehört
ganz hieher. Io. Forbeſii a Corſe Inſtitutiones hi
theologicae. Amſtel. 1645. Es gehört Buch II. hieher.
Verfaſſer bemühen ſich, die Uebereinſtimmung der älteſt
lichen Schriftſteller mit der ſeit dem vierten Jahrhundert als
feſtgeſetzten Kirchenlehre zu zeigen. Aber die oft ſehr ſ
Uebereinſtimmung der Wörter und Redensarten macht es h
allein aus. Denn bey den ältern Kirchenſcribenten liegt oft
anderer Sinn unter den Wörtern verborgen, als bey denen
vierten Jahrhundert, welche dieſelben Wörter und Redensa
brauchen. Hiernach ſind auch die Schriften derjenigen zu l
len, die recht ex inſtituto haben beweiſen wollen, daß di
Lehre der chriſtlichen Kirchenväter in dieſem Artikel mit der
niäniſchen Kirchenverſammlung feſtgeſetzten völlig einſtimm
ſen ſey, als Georg Bull in ſeiner Defenſio fidei Ni
(Opp. Lond. 1703. 2 Voll.), D. Burſcher Scriptoru
quiſtimorum doctrina de Deo triuno et I. C., Lipſ.
Mit vieler kritiſcher Genauigkeit, ſorgfältiger Unterſcheid

iten und des verſchiedenen Sprachgebrauchs älterer und neuerer chenväter ſind folgende Schriften abgefaßt: Die Einleitung die Geſchichte der chriſtlichen Glaubenslehre, von Semler vor den drey Theilen der Baumgarten'ſchen lemik, womit deſſen Sammlung über die Beweisſtel- in der Dogmatik zu verbinden iſt, Th. II. S. 1. u. f., alle 1768. 8.). — Die Schrift: Platonisme devoilé, die der zöſiſche Prediger Souverain 1700 (ohne ſeinen Namen) ausgab. Die deutſche Ueberſetzung: Verſuch über den Plato- mus der Kirchenväter, oder über den Einfluß der Platoniſchen loſophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den erſten Jahrhunderten, t Vorrede und Noten von Löffler,) 1782. 8. Die 2te Ausg. lichau 1792, mit einer Abhandlung von Löffler, über das Ent- den der Dreyeinigkeitslehre unter den Chriſten, 1792, 8. (Vergl. Recenſ. Lit. Zeit. 1793. Nr. 295. — 297.) — Chriſtian Fr. ßler's Lehrbegriff der chriſtlichen Kirche in den drey erſten Jahr- nderten, u. ſ. w., Frankf. am Main 1775; und das größere erk deſſelben, worin Auszüge aus den dogmatiſchen Schriften Kirchenväter geliefert werden: Bibliothek der Kirchen- ter, 10 Theile, gr. 8., Leipzig 1776 — 1786. — Von den chfalls hieher gehörigen Schriften von Meiners und Oel- chs über den Platonismus ſ. unten in dieſem Paragraphen. ßerdem gehören hieher die neuern dogmenhiſtoriſchen Schriften Lange, Münſcher und Auguſti.

I. Von dem, was wir bey den allererſten Chriſten von der nitätslehre finden. — Die Chriſten wurden von den früheſten ten an, der Vorſchrift Jeſu gemäß, gleich bey der Taufe zum kenntniß des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes verpflichtet, dieſe Benennungen kamen auch ſonſt häufig bey jeder Gelegenheit chriſtlichen Lehr- und Erbauungsvorträgen vor, wie aus dem en Teſtamente erhellt. Hier muß man natürlicher Weiſe voraus- en, daß ihnen die erſten Lehrer nicht bloß die Namen vorgeſagt, dern auch die Begriffe beygebracht haben werden, die ſie mit die- Namen verbinden ſollten, und daß ſie ihnen die Bedeutung der zen Verpflichtung erklärt haben müſſen. Nun ſind zwar aus dem ten Jahrhundert keine zuverläſſigen ſchriftlichen Urkunden mehr rhanden, außer dem neuen Teſtamente, worin von der Art und eiſe dieſes Unterrichts nähere Nachricht gegeben würde. Aber theils s dem neuen Teſtamente, theils aus den Ueberbleibſeln der älteſten kenntnißſchriften, (die Walch in der Bibliotheca ſymbolica tus. Lemgo 1770, 8., geſammelt hat,) ergiebt ſich ſo viel, daß ſe Unterweiſung kurz und einfach, ohne dabey in ſubtile und ge- Orte Beſtimmungen einzugehen, geweſen iſt. Man begnügte ſich mlich, das Volk vornehmlich von den verſchiedenen Werken

(ope-

ſten im römiſchen Reiche waren. Denn das zweyte und
Gottheit gehörige Princip wurden, nach den Platonikern, v
ſten Gott ſelbſt gar ſehr unterſchieden, beide waren von ihm h
bracht, ſtanden unter ihm, und waren geringer als Er, ob
ihrem Urſprung nach als zum göttlichen Weſen gehörend b
und auch oft Gott genannt wurden. Anders aber verhält
Sache nach der Bibel und nach den Beſtimmungen dieſe
die auf dem nicäniſchen Concil feſtgeſetzt wurden. Alſo iſt di
niſche Trinität von den bibliſchen Ideen und von der durch d
niſche Concil feſtgeſetzten chriſtlichen Vorſtellung davon ſehr
den, obgleich dies nicht hindert, den erſten Urſprung der da
geführten gelehrten Schul- und Kunſtſprache unter den
aus der Platoniſchen Theologie herzuleiten.

§. 42.

Ueber die Geſchichte der Trinitätslehre vor der nic Kirchenverſammlung, im zweyten und dritte Jahrhundert.

Vorläufig Anzeige einiger Schriften über die Mate
Aufklärung der dunkeln Geſchichte dieſer Lehre. Des Jeſuite
npſius Petavius opus de theologicis dogmatibus.
Antwerpiae 1700. 6 Voll. gr. Fol. Es iſt Geſchichte der
lehre, oder Sammlung vieler Stellen aus den Kirchenvä
Geſchichte der Glaubenslehre; wobey jedoch mehr auf die
ſelbſt, als auf Petav's Auslegung zu ſehen iſt. Es gehört
ganz hieher. Io. Forbeſii a Corſe Inſtitutiones hi
theologicae. Amſtel. 1645. Es gehört Buch II. hieher.
Verfaſſer bemühen ſich, die Uebereinſtimmung der älteſt
lichen Schriftſteller mit der ſeit dem vierten Jahrhundert als
feſtgeſetzten Kirchenlehre zu zeigen. Aber die oft ſehr f
Uebereinſtimmung der Wörter und Redensarten macht es
allein aus. Denn bey den ältern Kirchenſcribenten liegt oft
anderer Sinn unter den Wörtern verborgen, als bey denen
vierten Jahrhundert, welche dieſelben Wörter und Redens
brauchen. Hiernach ſind auch die Schriften derjenigen zu
len, die recht ex inſtituto haben beweiſen wollen, daß d
Lehre der chriſtlichen Kirchenväter in dieſem Artikel mit der
nicäniſchen Kirchenverſammlung feſtgeſetzten völlig einſtimm
ſen ſey, als Georg Bull in ſeiner Defenſio fidei N
(Opp. Lond. 1703. 2 Voll.), D. Burſcher Scriptoru
quiſtimorum doctrina de Deo triuno et I. C., Lipſ.
Mit vieler kritiſcher Genauigkeit, ſorgfältiger Unterſche

ten und des verſchiedenen Sprachgebrauchs älterer und neuerer chenväter ſind folgende Schriften abgefaßt: Die Einleitung die Geſchichte der chriſtlichen Glaubenslehre, von Semler vor den drey Theilen der Baumgarten'ſchen lemik, womit deſſen Sammlung über die Beweisſtel- in der Dogmatik zu verbinden iſt, Th. II. S. 2. u. f., alle 1768. 8.). — Die Schrift: Platonisme devoilé, die der uzöſiſche Prediger Souverain 1700 (ohne ſeinen Namen) ausgab. Die deutſche Ueberſetzung: Verſuch über den Plato- mus der Kirchenväter, oder über den Einfluß der Platoniſchen iloſophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den erſten Jahrhunderten, t Vorrede und Noten von Löffler,) 1782. 8. Die 2te Ausg. lichau 1792, mit einer Abhandlung von Löffler, über das Ent- en der Dreyeinigkeitslehre unter den Chriſten, 1792, 8. (Vergl. Recenſ. Lit. Zeit. 1793. Nr. 295. — 297.) — Chriſtian Fr. Bßler's Lehrbegriff der chriſtlichen Kirche in den drey erſten Jahr- nderten, u. ſ. w., Frankf. am Main 1775; und das größere erk deſſelben, worin Auszüge aus den dogmatiſchen Schriften Kirchenväter geliefert werden: Bibliothek der Kirchen- ter, 10 Theile, gr. 8., Leipzig 1776 — 1786. — Von den chfalls hieher gehörigen Schriften von Meiners und Oel- chs über den Platonismus ſ. unten in dieſem Paragraphen. ßerdem gehören hieher die neuern dogmenhiſtoriſchen Schriften Lange, Münſcher und Auguſti.

I. Von dem, was wir bey den allererſten Chriſten von der nitätslehre finden. — Die Chriſten wurden von den früheſten iten an, der Vorſchrift Jeſu gemäß, gleich bey der Taufe zum kenntniß des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes verpflichtet, d dieſe Benennungen kamen auch ſonſt häufig bey jeder Gelegenheit chriſtlichen Lehr- und Erbauungsvorträgen vor, wie aus dem ren Teſtamente erhellt. Hier muß man natürlicher Weiſe voraus- en, daß ihnen die erſten Lehrer nicht bloß die Namen vorgeſagt, ndern auch die Begriffe beygebracht haben werden, die ſie mit die- Namen verbinden ſollten, und daß ſie ihnen die Bedeutung der nzen Verpflichtung erklärt haben müſſen. Nun ſind zwar aus dem ſten Jahrhundert keine zuverläſſigen ſchriftlichen Urkunden mehr rhanden, außer dem neuen Teſtamente, worin von der Art und eiſe dieſes Unterrichts nähere Nachricht gegeben würde. Aber theils s dem neuen Teſtamente, theils aus den Ueberbleibſeln der älteſten kenntnißſchriften, (die Walch in der Bibliotheca ſymbolica tus. Lemgo 1770, 8., geſammelt hat,) ergiebt ſich ſo viel, daß eſe Unterweiſung kurz und einfach, ohne dabey in ſubtile und ge- örte Beſtimmungen einzugehen, geweſen iſt. Man begnügte ſich mlich, das Volk vornehmlich von den verſchiedenen Werken

(opo-

(operibus oeconomicis) und den unverdienten Wo
Gottes zu belehren, welche nach ihrer verſchiedenen Art
ſchaffenheit bald von dem Vater, bald von dem Sohne,
dem heiligen Geiſt zunächſt hergeleitet wurden, ohne ſich
feine und ſchulgerechte Erörterungen und Beſtimmungen e
Dies ergiebt ſich aus den älteſten Kirchenvätern, Juſti
Märtyrer, Irenäus, Tertullian. So ſagt Juſti
Märtyrer, die Chriſten machten ſich verbindlich zum Gla
den Vater, als höchſten Gott und Weltregierer; an Jeſ
Meſſias (Χριστος) und Heiland (σωτηρ), der ihnen zu
geſtorben ſey; und an den heiligen Geiſt, der alles, w
betreffe, durch die Propheten voraus verkündigt habe, un
welche an Jeſum Chriſtum glauben, berathe und leite. –
und nach wurden die alten Symbole durch allerley Zuſätze
um gewiſſen nach und nach aufgekommenen Irrthümern
nen. Auch Origenes führt in der Vorrede zu den BB. Π
die Hauptſumme der Lehren an, die man ehedem dem Vol
tragen habe: vom Vater, als Schöpfer und Erhalter; von
als Gottes höchſtem Bevollmächtigten, der ſelbſt Gott un
ſey; und vom heiligen Geiſt, der dem Vater und Sol
Seite geſetzt und auf gleiche Art geehrt werde. Da di
unter den erſten Chriſten nicht wiſſenſchaftlich gebildet,
gewohnt waren, über Religionsſachen zu ſpekuliren, ſon
bloß an die praktiſchen Ideen zum Genuß für das Her
die ihnen von ihren Lehrern mitgetheilt worden waren; ſo
es dabey bewenden, und hielten ſich daran, ohne weiter da
grübeln; und ſie thaten recht daran und befanden ſich wohl

II. Aber gegen Ende des erſten und im zweyten Jah
traten nun nach und nach mehrere Gelehrte, Juden ſow
Heiden, zum Chriſtenthum über. Damals wurde die neupl
Philoſophie in den griechiſchen Provinzen, (ſonderlich Aegypt
mer allgemeiner und herrſchender, ſo wie es auch ſchon i
Jahrhundert ſelbſt unter den gelehrten griechiſchen Juden
Platoniker gab. (S. §. 41.) [S. C. Meiners Beytrag zur G
der Denkart der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt, in
Betrachtungen über die neuplatoniſche Philoſophie, Leipzig 1
und Io. G. A. Oelrichs Commentat. de doctrina
nica de Deo, a Chriſtianis et recentioribus Platonici
explicata et corrupta, — eine gründliche und gut geſ
Abhandlung, — Marburg 1788, 8.] Die Platoniſchen P
Terminologien wurden nun auch in die chriſtlichen theologiſchen
aufgenommen, und beſonders wurde aus Philo manches überg
Da die Gelehrten nun überdies in dem chriſtlichen Religions
den ſie in den Büchern des neuen Teſtaments fanden, ſolche A

Lafen, die mit ihrer bisher gewohnten philoſophiſchen Sprache einzuſtimmen ſchienen; ſo wurde es ihnen deſto leichter, ihre en daran anzuknüpfen und ihre Syſteme der Bibel unterzulegen, efähr wie es ſchon Philo mit den jüdiſchen Religionsſchriften hte. (§. 41.) — Wir finden aber, daß die Gelehrten unter Chriſten ſeit dem zweyten Jahrhundert hauptſächlich vom ος ausgingen bey ihrer Philoſophie über die Trinität, welches natürlich war, da dieſer Ausdruck ſelbſt im neuen Teſtamente Chriſto gebraucht wird, und da auch von den Platonikern ſo vom λογος geredet und geſchrieben wurde. In der Hauptſache anden dieſe philoſophirenden Chriſten eben die Hauptbegriffe em λογος, die Philo und andere Platoniker damit verban- , (§. 41.), nur daß ſie das alles auf Jeſum Chriſtum anwende- und chriſtliche Begriffe daran anknüpften und es mit dieſen vereinigen ſuchten. Auf dieſe Art erklären ſich die älteſten ge- ten Kirchenväter darüber, als Juſtin der Märtyrer, (Dial. Tryph. Iud. c. 61.), Tatian, Athenagoras in ſeiner logie, und Tertullian, der hierin den Griechen folgt, (adv. x. c. 2. f.). Sie gehen zwar in allerley Nebenſachen merklich einander ab, aber in folgenden Hauptpunkten, (die ſich ganz Platoniſche Ideen gründen, §. 41.,) kommen ſie mit einander ein: „Der λογος ſey vor Schöpfung der Welt da geweſen; tt aber habe ihn gezeugt und aus ſich hervorgehen laſſen. Unter λογος aber verſtanden die philoſophirenden Neuplatoniker den umfaſſenden Verſtand Gottes, den ſie ſich mit allen ſeinen Aeuße- gen gleichſam als eine aus Gott emanirte Subſtanz dachten. habe dieſer λογος von Ewigkeit her als Kraft im göttlichen ſen exiſtirt; aber nach dem göttlichen Willen (βουληματι θεου, ſtin in der angeführten Stelle) habe er angefangen, außer göttlichen Weſen zu exiſtiren, er ſey alſo von Gott, ſeinem öpfer und Vater, verſchieden, ob er gleich ganz göttlich ſey, Ausgeburt aus dem göttlichen Weſen. Daher heißt er bey Athe- goras πρωτον γεννημα, der Erſterzeugte. Juſtinus ſagt an angeführten Stelle: θεος γεγεννηκεν εξ εαυτου δυναμιν τινα γικην, und ſagt von ihr: ſie heiße bald λογος, bald κυριος, ος, δοξα κυριου. — Durch dieſen λογος habe Gott das Welt hervorgebracht, und er erhalte und regiere daſſelbe durch ihn.“ — r heilige Geiſt wird ſeltener erwähnt, und die älteſten Kirchen- er erklären ſich weniger deutlich über ihn. Doch ſtimmen viele ſelben auch darin mit einander überein, daß er als eine vom ater und Sohn emanirte Subſtanz, (welchen Ausdruck Ter- llian gebraucht,) anzuſehen ſey, dem alſo auch Göttlichkeit zu- mme. Tertullian ſagt: eſt Spiritus a Patre per Fi- m. Von dieſen Dreyen behaupteten ſie nun, daß ſie Eins wä- . Athenagoras ſagt: es wäre bey dieſen Dreyen ενωσις

die gleiche Gottheit derſelben im ſtrengſten Sinne. der Märtyrer lehrt deutlich, der Sohn ſey in Gott eben da im Menſchen der Verſtand (νους) ſey, und der heilige ſey die göttliche Kraft, zu handeln und zu wirken, wa αρετη nenne. So auch Theophilus von Antiochia, Cl von Alexandrien, Origenes. Der Name Vater habe hung auf alle daſeyende Dinge; λογος auf τα λογικα; he Geiſt auf moraliſche Vollkommenheiten. Beym Tert ſind auch die Perſonen in der Gottheit gradus, formae et unius Dei. — Es iſt alſo ſichtbar, daß ſich die meiſte philoſophiſchen Kirchenväter die Gottheit des Sohnes und Geiſtes, (von der ſie oft reden,) wirklich anders dachten, a weil ſie ſich ſchon nicht mehr bloß an die Ausſprüche der Schrift hielten, ſondern weil ſie ſich die Sache aus Plat Ideen erklärten.

Weil dies aber vielen ihrer ſpätern Leſer nicht geläuf ſo haben dieſe jene Alten oft falſch verſtanden, und ihnen gewiſſer Aehnlichkeit der Ausdrücke oft ihr kirchliches Syſt tergelegt. So Bull, Burſcher, u. a. Dieſe jetzt an Vorſtellungsart wurde ums zweyte und dritte Jahrhundert licher Weiſe unter den wiſſenſchaftlich gebildeten Chriſten ſe breitet, theils weil ſie von den berühmteſten und gelei Lehrern der Kirche behauptet war, theils beſonders auch weil ſie mit den Grundſätzen der damals ſo allgemein herrſ Philoſophie, (von den Emanationen aus Gott u. ſ. w.,) völl ſtimmig war. Hieraus erhellt, daß der Arianismus lang Arius da war, obgleich noch nicht ſo entwickelt und ſo menhängend und ſyſtematiſch dargeſtellt. Es war dies die gewöhnliche Vorſtellung bey den meiſten Kirchenlehrern zweyten und dritten Jahrhunderts, die der Platoniſchen Philo folgten, und ſie folgte auch ganz natürlich aus den Platon Sätzen. Hätte alſo die göttliche Vorſehung nicht beſondere ſtände dazwiſchen kommen laſſen, ſo wäre dies die herrſchend kirchliche Lehre geworden. — Andere philoſophirende chri

lehrte, welche die Grundsätze jener Philosophen nicht annah-
n, oder sie nicht auf dieselbe Art anwendeten, verwarfen diese
rstellungen von der Trinität, und setzten andere an ihre Stelle,
sie hielten sich dabey eben so wenig wie jene an die Bibel,
dern trugen gleichfalls ihre Ideen in die Bibel hinein. Dahin
ört aus dem zweyten Jahrhundert Praxeas, gegen welchen
rtullian ein eignes Buch geschrieben hat. Dieser behauptete,
ter, Sohn und heiliger Geist wären gar nicht als drey beson-
e Subjekte von einander unterschieden: sondern in so fern Gott
s erschaffen habe und erhalte, heiße er Vater; in so fern er
Menschen Jesum mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet
e, ihn zum Besten der Menschen habe lehren und leiden lassen,
ße er Sohn, λογος, u. s. f. So läugnete auch Theodotus
höhere, präexistirende Natur in Christo. Eben so
temon und aus dem dritten Jahrhundert Noetus und Be-
llus. Diese alle verwarfen die Präexistenz des Logos vor
Geburt Jesu, als eines besondern Subjekts in Gott; und be-
upteten bloß, daß die Gotteskraft des Vaters, (die Sohn, λογος
s. w. heiße,) in Jesu gewohnt und durch ihn gewirkt habe.
er vorzüglich berühmt wurde unter den abweichenden Vorstellun-
n die Theorie des Sabellius im dritten Jahrhundert. Er er-
rte die Ausdrücke: Vater, Sohn und heiliger Geist, nur für Be-
reibung der verschiedenen Wirkungen und Offenbarungs-
ten Gottes. Es sey in Gott nur Eine Person, (μια ὑποστασις),
r dreyerley Wirkungsarten, oder drey Gestalten, (προσ-
πα), unter welchen sich Gott uns Menschen geoffenbart habe. —
r der Hauptsache stimmte hiemit auch Paulus von Samosata
s dem dritten Jahrhundert überein, der ebenfalls den perso-
llen Unterschied des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes läugnete.
lehrte deswegen, der Sohn wäre ὁμοουσιος oder συνουσιος
πατρι, d. i. unum idemque cum Patre. Daher kam es denn
ch, daß dieser Ausdruck auch auf der dritten Kirchenversammlung
Antiochia verworfen wurde, weil dadurch der personelle Un-
schied aufgehoben wurde. Die Anhänger der Origenianischen
hule behaupteten dagegen ἰδιαν ὑποστασιν (Persönlichkeit) τοῦ
ου, und widersetzten sich jenen Theorien mit großem Eifer.

Es kam nun auch schon im zweyten und dritten Jahrhundert
er den Theologen eine eigne Schulsprache auf, deren man sich bey
gelehrten Darstellung und Bestimmung dieser Lehre bediente, und
man zugleich sehr bequem fand, sich dadurch von den Andersden-
den, gleichsam wie durch verabredete Losungsworte, kenntlich
unterscheiden. [M. §. 12. p. 67. 68.] Je mehr nun der herr-
nden Theorie widersprochen wurde, desto größer wurde die Anzahl
neuen Terminologien, welche die verschiedenen Parteyen erfan-
, um ihre Meinungen deutlicher und bestimmter darzulegen, und

Er iſt alſo auch in dieſer Lehre, (ſo wie in den übrigen,) der vor
Urheber der lateiniſchen Kirchenſprache, die erſt in der
niſchen, und dann in den übrigen lateiniſchen Kirchen angen
und von ſeinen Nachfolgern ausgebildet und erweitert wurde.
gehören aber zu den ſchon im zweyten und dritten Jahrh
üblichen Ausdrücken beſonders folgende: 1) Τριας. Die
gen heidniſchen Platoniker hatten dieſen Ausdruck auch ſchon
redeten von mehrern Triaden in Gott, als Plotin, Pr
u. a. Unter den Chriſten findet man ihn im zweyten Jahrh
wohl zuerſt beym Theophilus von Antiochia; hernach öft
im dritten Jahrhundert, bey Origenes. Dieſes Wort
Tertullian zuerſt durch trinitas. Er hat auch ſchon
Prax. c. 2. f.) den Ausdruck trinitatis unitas,
beym Athenagoras). Dies hat man nun im Deutſchen
Dreyeinigkeit, andere früher durch Dreyfaltigkeit
Ausdruck, den ſchon Luther mißbilligte, wiefern er m
Sabellianiſchen Anſicht entſpricht,) überſetzt; Baſedow
es durch Dreyeinheit ausgedrückt wiſſen. Aber in jenen
Zeiten, im zweyten und dritten Jahrhundert, ſollten bey vi
Ausdrücke trinitas und trinitatis unitas nicht ſowohl die Einh
völlige Gleichheit des Weſens, als vielmehr zunächſt die Uebere
mung des Willens anzeigen; und eben dies beſagt auch das
Wort Einigkeit, nach dem ſonſt üblichen Sprachgebrauch,
es, wenn man auf die erſte und eigentliche Bedeutung ſieht, n
nicht ganz bequem iſt, die Lehre der heiligen Schrift und des
gen Kirchenſyſtems damit zu bezeichnen. Wenn man im Deu
ein eben ſo vielumfaſſendes und vieldeutiges Wort wählen
ſo wäre das Wort Dreyheit das ſchicklichſte dazu. Will man
den Begriff der Bibel und unſers Kirchenſyſtems genau ausdr
ſo wäre Baſedow's Ausdruck der beſte. 2) Οὐσια und
στασις. Dieſe beiden Wörter werden bey den griechiſchen Kir
ſcribenten des zweyten und dritten Jahrhunderts noch nicht
von einander unterſchieden und oft als Synonyme verwe
Tertullian überſetzt οὐσια durch ſubſtantia, und ſchr
ſubſtantiae unitatem in der Trinität. — Unter ὑποστασις
ſt

den die alten griechiſchen Kirchenväter nichts anderes als ein
Elich exiſtirendes Weſen, im Gegenſatz des Non-ens, oder auch
bloß idealen Weſens; und ſo gebrauchen ſie auch οὐσια oft.
exiſtirte nach den Platonikern der λογος in Gott zwar von Ewig-
her, aber anfangs als unperſönliche Idee; er bekam erſt vor
Weltſchöpfung ὑποστασιν, damit durch ihn die Welt hervorge-
cht würde. Die Neuplatoniker gebrauchten von der Gottheit das
rt ὑφισταναι, und von den Dreyheiten das Wort ὑποστασις
r τα ὑφισταμενα, z. B. Proclus (in Tim. p. 131. 177.).
r in der folgenden Zeit, beſonders ſeit dem vierten Jahrhundert,
rde dieſer Gebrauch des Worts nach und nach geändert, worüber
. 43. 3) Das Wort perſona hat Tertullian am ange-
rten Orte zuerſt gebraucht. Er verſteht darunter ein Individuum,
biectum intelligens), oder ein einzelnes Weſen, das ſich durch
iſſe eigenthümliche Beſchaffenheiten, Eigenſchaften und Verhält-
e von andern unterſcheidet. Daher er Patrem, Filium und
iritum ſanctum tres perſonas nennt, obgleich er ihnen
ſtantiae unitatem beylegt, weil ſie zu dem von Ewigkeit her
irenden göttlichen Weſen (οὐσια) gehören. Er ſetzt dies der
re des Praxeas entgegen, der zwiſchen Vater, Sohn und hei-
m Geiſt gar keinen Unterſchied zulaſſen wollte. — Unter den
iechen iſt Origenes der Erſte, der ὑποστασις ſo gebraucht,
i es den Begriff ausdrückt, den Tertullian mit perſona
bindet. Er ſagt: wir glauben in Gott τρεις ὑποστασεις, Πατερα,
ν, και Πνευμα ἁγιον.

§. 43.

n den Beſtimmungen und Terminologien in der Lehre
i der Trinität, welche ſeit der nicäniſchen Kirchenverſamm-
g im vierten Jahrhundert herrſchend geworden, und ſeit-
dem in der rechtgläubigen Kirche angenommen ſind.

[M. §. 8. 12. 13.]

I. Beſtimmungen in dieſer Lehre auf der nicäniſchen Kirchen-
ammlung, und Veranlaſſung dazu. — Im dritten Jahrhun-
war ſchon auf mehrern Kirchenverſammlungen und durch mehrere
mbole gegen Sabellius und Paulus von Samoſata feſtge-
worden, ausdrücklich zu lehren, daß der Vater vom Sohne,
der heilige Geiſt von beiden wirklich unterſchieden ſey; aber
e die Fragen: in welchem Verhältniß die drey Perſonen gegen
nder ſelbſt ſtänden? und: worin der Unterſchied derſelben eigent-
beſtehe? war bisher unter den Gelehrten noch nicht geſtritten,
lich auch durch Kirchenverſammlungen und Symbole im Kirchen-
ſyſteme

jeine Nachfolger (§. 42.) hatten gegen die Sabellianer beh
es wären drey ὑποστασεις in Gott, (tres perſonae), aber
göttliches Weſen, (una ſubſtantia), welches allen dreyen
ſey. Die meiſten hatten jedoch bis dahin nicht gelehrt, d
drey Perſonen ſich einander völlig gleich wären; ſondern vi
daß der Sohn, zwar zum göttlichen Weſen gehörend, doch ger
ſey, als der Vater, nach Platoniſchen Ideen. Nunmehr aber
Athanaſius, Biſchof von Alexandrien, im vierten Jahrh
(und vorher ſchon Alexander von Alexandrien,) zuerſt die
theſe des Sabellius, welcher behauptete, daß alle drey
Weſen, μιαν ουσιαν, ausmachten ohne perſönlichen Unte
(§. 42.), und die antiſabellianiſche oder Origenia
Vorſtellung von drey Perſonen mit einander zu vereinigen,
ihm keine von beiden ganz mit der Bibel übereinzuſtimmen
Denn ſie urtheilten, daß die bibliſche Wahrheit zwiſchen beid
ſtemen in der Mitte läge. Athanaſius zeigte hiebey
Scharfſinn und Tiefblick, und gewiß iſt ſeiner Theorie der
der Vortrefflichkeit vor der einſeitigen und unbibliſchen
wiſchen zuzugeſtehen. Athanaſius drückte ſich ſo aus: der
ſey allein ohne Anfang und ungezeugt, (αναρχος και α
τος), der Sohn aber ſey von Ewigkeit her vom Vate
zeugt und mit dem Vater und heiligen Geiſte gleich ewi
Um das Jahr 320 nahm der Arianiſche Streit ſeinen A
[S. die Schriften bey M. §. 13. n. 1. p. 69.] Alexa
Biſchof zu Alexandrien, lehrte: ἐν τριαδι μοναδα εἰναι. A
Presbyter daſelbſt, widerſprach, und meinte, dies ſey Sabell
indem dadurch der perſönliche Unterſchied aufgehoben werde
kam immer weiter, und Arius behauptete endlich deutlich, i
genſatz gegen die Sabellianer, es befänden ſich in Gott drey

platoniſche Syſtem, dem ſie folgten, führte ſie dahin. (S. §. 42.) r hatte ſich von den ältern keiner ſeine eignen Ideen mit n Folgerungen ſelbſt ſo vollſtändig entwickelt und ſie ſo deut- dargeſtellt, wie Arius. Unter den Arianern aber entſtanden d verſchiedene Parteyen und Erklärungsarten. Einige ſagten: Sohn ſey dem Vater κατα παντα ἀνομοιος, (in allen Stücken ähnlich); andere (die Semi-Arianer) gelinder: er ſey ὁμοιουσιος πατρι, ähnlichen Weſens. Den Ausdruck ὁμοουσιος ver- rfen alle Arianer, weil er ihrer Meinung nach den perſonellen terſchied aufhebe, (unum idemque cum Patre). Daher ihn ch ſchon die Orthodoxen des dritten Jahrhunderts beym Pau- s von Samoſata verworfen hatten. (§. 42.) Einige von den rern, die den Arius beſtritten, verfielen auf die ganz entgegen- ſetzte Meinung, und wiederholten im Grunde die Sabellianiſche rſtellung, als Marcellus von Ancyra. — Photinus aber rte im vierten Jahrhundert, daß Chriſtus eigentlich ein bloßer enſch ſey, daß ſich aber der λογος mit ihm verbunden be, und bloß deswegen könne man ihn Gott nennen. — Vom ligen Geiſte behauptete Macedonius, daß er eine göttliche aft ſey, die nicht Perſönlichkeit habe, aber in der heiligen Schrift perſonificirt werde. — Gegen alle dieſe und andere ver- iedene Vorſtellungsarten wurde nun beſonders von Athana- us und andern mit großem Eifer geſtritten, und ſein ganzes ſtreben ging dahin, den richtigen Mittelweg zwiſchen Arianis- s und Sabellianismus zu finden, und dann gewiſſe Ausdrücke zuſetzen, die beiden widerſprächen. Es gelang ihnen dies auch; es wurde auf der Kirchenverſammlung zu Nicäa, im Jahre , ein Symbol feſtgeſetzt, das von nun an als das rechtglau- e allein gelten ſollte. Dieſes Symbol wurde auf der Kirchenver- mlung zu Conſtantinopel, im Jahre 381, unter Theodoſius n Großen beſtätigt, und es wurde noch einiges hinzugeſetzt, das es Symbolum nicaeno-conſtantinopolitanum heißt. In en Symbolen wurden folgende Beſtimmungen gegeben: „Chri- s ſey Gottes eingeborner Sohn, aus dem Weſen des Vaters n Ewigkeit her gezeugt, nicht erſchaffen, (γεννηθεις, ποιηθεις), und gleichen Weſens (ὁμοουσιος) mit dem Va- . — Ferner, man ſolle an den heiligen Geiſt glauben, der, (wie s Symbolum conſtantinopolitanum hinzuſetzt,) vom Vater sgehe, dem gleiche Anbetung und Verehrung zukomme, wie n Vater und Sohn, und der durch die Propheten geredet habe. — eſe athanaſianiſch-nicäniſchen Beſtimmungen wurden nachher öfter f den Kirchenverſammlungen wiederholt. Aber die Arianer und ch einige Nicht-Arianer hielten dieſelben nicht bloß für unge- indet, ſondern auch für ſchädlich, weil es nämlich unvermeidlich , daß man dabey nicht auf den Tritheismus verfalle, wo-

gegen

gegen aber Athanasius auf das nachdrücklichste protestirte. I
hat auch wirklich einige Lehrer aus dem sechsten Jahrhundert
schuldigt, daß sie den Tritheismus gelehrt hätten, nam
Johannes Philoponus, wiewohl es bey ihnen wahrsch
bloß an der Unbehutsamkeit im Ausdruck lag. Bey diesen Bi
mungen der nicänischen Väter blieb es nun der Hauptsache n
und man hielt vom vierten Jahrhundert an bis zum sechzeh
mit solcher Strenge darüber, daß fast jedermann abgeschreckt w
Neuerungen zu unternehmen. Wenn daher auch einige ei
Männer auftraten, die widersprachen oder zweifelten, so f
sie doch aus eben dem Grunde wenig Anhänger. Auch die
lastiker seit dem elften Jahrhundert, die sonst so viel Neigung
Spekuliren und zu Spitzfündigkeiten hatten, unternahmen es
hier etwas abzuändern, sondern blieben bey der einmal festge
Theorie.

II. Von den hauptsächlich seit der nicänischen Kirche
sammlung im vierten Jahrhundert gewöhnlich gewordenen Te
nologien in der Trinitätslehre, und deren wahrer Bed
im kirchlichen Systeme. [M. p. 67. §. 12. u. p. 69. §. 15. n

1) Οὐσια, substantia. Dies Wort ist wie die übrigen
an sich sehr vieldeutig, und wird selbst bey den Kirchenvät
verschiedenem Sinne gebraucht: a) Das, was wirklich da ist,
Gegensatz des Undinges oder Gedankendinges. (S. §. 42.) b)
was für sich existirt, was persönliche Selbstständigkeit hat, p
ist. In diesem Sinne behaupteten einige gegen Sabellius
οὐσιας ἐν θεῳ. c) Der Inbegriff der Eigenschaften einer S
auch das Wesen (natura) derselben selbst; und so wollte
es hier eigentlich genommen wissen, wenn man sagte, die
Personen gehörten zur οὐσια θεου. (Daher der Ausdruck ὁμ
σιος, lateinisch consubstantialis.)

2) Ὑποστασις und προσωπον. Das erstere Wort
seiner Zweydeutigkeit wegen zu noch mehrerm Streit Anlaß
ben, indem einige μιαν ὑποστασιν, andere τρεις ὑποστασ
nahmen. Bey den Kirchenvätern vor der nicänischen Kirche
sammlung wurden ὑποστασις und οὐσια oft als gleichbed
verwechselt. (S. §. 42.) Selbst in dem nicänischen Sy
findet man οὐσια ἡ ὑποστασις, und noch Hieronymus beha
unam hypostasin in Gott, d. i. οὐσιαν. Aber Orige
im dritten Jahrhundert, unterschied schon, wie früher bem
μιαν οὐσιαν und τρεις ὑποστασεις. Ihm folgten darin viele
man setzte diesen Unterschied hernach sonderlich gegen die A
fest; andere aber blieben bey der alten Synonymie. Um
Zweydeutigkeiten und den daraus entstehenden Streitigkeiten
gegnen, fingen andere Griechen nach der nicänischen Kirc

nmlung an, das Wort προσωπον zu gebrauchen, welches
Verſetzung von dem lateiniſchen perſona iſt, das man in der
einiſchen Kirche ſeit Tertullian gebraucht hatte. Dieſes grie-
ſche Wort war aber auch noch immer ſehr zweydeutig, und es
nnerten viele dagegen, daß es die Sabellianer begünſtige, die auch
y προσωπα in Gott behaupteten, nämlich in dem Sinne, Gott
auf dreyerley Art den Menſchen erſchienen, habe ſich in drey
eſtalten geoffenbart. Die Orthodoxen aber beſtimmten es auf
e Weiſe, wie Tertullian, und nachher Auguſtin u. a.
. 42.) Man wollte mit dem Ausdruck perſona anzeigen, daß
ſe Drey wirklich von einander verſchiedene und ſelbſthandelnde
ubjekte wären; und daß ſie die Bibel wirklich als ſolche beſchreibt,
, wenn man an ihren Ausdrücken nicht künſtelt, unläugbar, (M.
12. p. 67. „eos eſſe a ſe invicem ſic diſtinctos, ut ſingulis ſua
elligentia et ſua actio tribuenda ſit“); ſonderlich gegen die Sa-
llianer. Die Alten ſagten daher auch: Vater, Sohn und heiliger
iſt wären ἀλλος και ἀλλος, (verſchiedene Subjekte,) gegen die Sa-
llianer, nicht aber ἀλλο και ἀλλο, (verſchiedenen Weſens,) gegen
Arianer und andere.

3) Ὁμοουσιος und ὁμοουσια, conſubſtantialis. [M.
15. n. 2. p. 69.] Das dunkelſte und ſtreitigſte unter allen.
ch dem alterälteſten Sprachgebrauch bedeutet ὁμοουσιος bey den
echen: was zu Einer Gattung gehört, einerley Natur oder
eſen und Eigenſchaft mit etwas hat, z. B. bey Ariſtoteles:
τα τα ἀστρα ὁμοουσια; Plato von den Seelen, ſie ſeyen
ουσιαι θεῳ. So ſagt auch Chryſoſtomus, Adam wäre
ουσιος mit der Eva. (Homer. Il. XIII. 354. ſq. vom
piter und Neptun: ἀμφοτεροισιν ὁμογενος, beide ſind eines
eſchlechts, von Einem Vater geboren.) Dies Wort gebrauch-
e nun die Sabellianer und Paulus von Samoſata, im
: tten Jahrhundert, in dem Sinne, daß es die völlige Identität
s Weſens anzeigte, und ſie ſagten: der Sohn ſey ὁμοουσιος τῳ
πατρι, d. i. unum idemque, ſo daß gar kein perſoneller Unterſchied
tt finde. Daher verwarfen damals die Orthodoxen dies Wort.
42.) Nun verwarfen aber auch die Arianer, im vierten Jahrhun-
ct, auf der nicäniſchen Kirchenverſammlung dieſen Ausdruck, weil
behaupteten, das Weſen des Sohnes ſey vom Weſen des Vaters
rklich verſchieden; und dies gab den Orthodoxen Gelegenheit, es auf
eſer Kirchenverſammlung wieder einzuführen, jedoch ſo, daß ſie ſich
gen die Sabellianiſche Mißdeutung ausdrücklich verwahrten. Man
klärte ſich nun ſo darüber: Der Sohn ſey kein Geſchöpf, (κτισμα, ποι-
μα), aber er ſey aus dem Weſen des Vaters (οὐσια πατρος) von Ewig-
it her gezeugt. Er ſey daher in allen Stücken dem Vater gleich,
y auch nicht von verſchiedener Natur, ſo wie unter Menſchen der
Vater vom Sohn verſchieden ſey; und er könne alſo von dem Vater

gar

der gemein hatten, daß nicht einem nicht, dem andern z
zukämen, und daß man doch dabey nicht behaupte, daß drey
wären, (tres distincti, unitate essentiae coniuncti). D
nun auch die in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirc
haltene Lehre; und auf die jetzt bemerkte Art kann sie einfa
ohne Spitzfündigkeit vorgetragen werden. [S. M. §. 15. c
not. 2. p. 69. 70.] Nach dem ersten Abschnitt ist sie alle
der Bibel gemäß.

III. Ueber die Art und Weise, wie man den Unters
der drey Personen zu bestimmen pflegt, oder von den characte
personalibus s. hypostaticis, [M. p. 64. not. 2. §. 8. und
et 67. §. 11.] Wenn zwischen diesen drey suppositis ein
Unterschied statt finden soll, so müssen nothwendig gewisse Mer
da seyn, woran man sie von einander unterscheiden kann; und
Merkmale müssen von der Art seyn, daß man einen wirkliche
sönlichen Unterschied daran erkennen kann. Kurz, man muß sie
denselben nicht für bloß verschiedene Namen oder Eigenschafte
Offenbarungsarten des höchsten Gottes halten können, sonder
wirkliche Personen. Die Theologen nehmen nun eine doppelt
von persönlichen Unterscheidungsmerkmalen oder von characte
personalibus an: 1) Die innern (interni), d. i. solche,
aus gewissen innern Verhältnissen der drey Personen gegen ein
entstehen. Diese charakteristischen Merkmale, die aus diesem i
Verhältniß hervorgehn, nennt man proprietates personal
τροπος ὑπαρξεως, (peculiaris subsistendi modus). Dies in
Verhältniß der Personen in Gott ist aber freylich schwer zu e
schen und zu erklären, weil wir von der innern Beschaffenhei
göttlichen Wesens keine deutlichen Begriffe haben. Indessen,
doch etwas darüber sagen zu können, hat man von dem bibli

Mittheilung des göttlichen Weſens an den Sohn und heiligen iſt von Ewigkeit her, und das innere, nothwendige und ewige erhältniß, worin der Vater gegen den Sohn und heiligen Geiſt ſt, deſſen Natur und Beſchaffenheit wir aber nicht weiter zu er- ren vermögen. Die Alten nannten dies beym Vater ἀγεννησια, atris eſt generare, nicht generari, er iſt ἀναρχος). Gre- or. Naz. Or. 34. ἰδιον του πατρος ἡ ἀγεννησια. Sie bezeich- ten den Vater als αὐτοθεον, πηγην, fontem, radicem, αἰτιαν, incipium divinitatis. (2.) Der Sohn iſt von dem Vater ge- ugt, (Filii eſt generari, nicht generare), generatio paſ- va, filiatio. Gregor an der angeführten Stelle: ἰδιον του υἱου γεννησις. Aber der Sohn ſendet auch, nebſt dem Vater, den ligen Geiſt, (ſpirat); es kommt dem Sohne alſo auch die iratio activa zu, wie dem Vater, wiewohl hierüber mit der echiſchen Kirche Streit entſtanden iſt, (worüber nachher).) Der heilige Geiſt zeugt nicht und wird nicht gezeugt, ſondern geht aus vom Vater und Sohn, (Spiritus ſancti eſt nec ge- rare, nec generari; ſed procedere). Gregor: ἰδιον του πνευματος ἡ ἐκπεμψις, proceſſio. Daſſelbe heißt ſonſt auch den griechiſchen Kirchenlehrern προβολη und bey Baſilius ὁδος ἐν θεου. — Bemerkungen hierüber: a) Die älte- n lateiniſchen und griechiſchen Kirchenlehrer wiſſen von dieſen rſuchen zu feinerer Beſtimmung des innern weſentlichen Ver- niſſes zwiſchen Vater und Sohn nichts, ſondern man hat dieſe rſuche erſt ſeit dem vierten Jahrhundert deshalb gemacht, um von den Sabellianern und Arianern zu entfernen, und die Heidungslinie ſo fein als möglich zu ziehen, wie aus Num. I. ellt. b) Man hat zur Beſtimmung dieſes innern Verhältniſſes drey Perſonen gegen einander Ausdrücke gewählt, die in der Bel vorkommen, (zeugen, ausgehen, u. ſ. w.) und dadurch ganzen Terminologie in dieſer Lehre ein bibliſches Anſehn geben, daß ſie durchgängig wie aus der Bibel ſelbſt geſchöpft ſieht. Allein, geſetzt auch, daß alle dieſe Ausdrücke in der Bibel ner das innere Verhältniß der göttlichen Perſonen gegen einander zeigten; ſo würden wir doch dadurch in unſerer Erkenntniß an nicht weiter kommen, weil niemand im Stande iſt, den darun- verborgen liegenden Sinn, den die Bibel ſelbſt nicht näher er- rt, aufzufinden. — Aber die Bibel gebraucht einige dieſer Aus- cke entweder gar nicht ſo, oder doch nicht immer, in der ſicht, daß dadurch die Mittheilung des göttlichen Weſens und s innere weſentliche Verhältniß der drey Perſonen gegen einander gedeutet werden ſoll. Die Ausdrücke Sohn Gottes und ugen gehen in vielen bibliſchen Stellen auf die Königs- Meſſias-) Würde, regem creare, Meſſiam declarare, aber nicht f das göttliche Weſen. So wird z. B. ſelbſt die Stelle Pſ. 2, 7.

wie der Vater, ἰσα θεῳ πατρι, ſo wie unter Menſchen der E
eben ſo menſchlichen Weſens ſey, wie ſein Vater, ἰσα πατρι
ϑρωπῳ, (das menſchliche Weſen mit ihm gemein habe). — D
das Ausgehen des heiligen Geiſtes bedeutet Joh. 15,
26. die Sendung, Bevollmächtigung, und geht ei
lich nicht auf die innere Natur und das innere Verhältniß d
ben zum Vater und Sohne. (S. §. 39. II, 1. und M. p. 67. A
c) Was den heiligen Geiſt insbeſondere betrifft, ſo i
nähern Beſtimmung ſeiner Natur und ſeines innern perſönl
Charakters und Verhältniſſes gegen Vater und Sohn in den
erſten Jahrhunderten nichts öffentlich feſtgeſetzt worden. Wir fi
daher auch bey den Alten, als Juſtinus dem Märtyrer, I
genes, u. a., verſchiedene gelehrte Theorien und Philoſophem
über. (Vergl. §. 42.) Selbſt auf dem nicäniſchen Concil und
dem zu Conſtantinopel im vierten Jahrhundert wurde in
Glaubensbekenntniß außer dem oben Bemerkten nichts beſtim
über ſeine Natur und ſein Verhältniß gegen Vater und Sohn
geſetzt. Es hieß bloß: ihm komme mit Vater und Sohn gl
Ehre zu, und er ſey ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, ohne
näher zu erklären. Bey dieſem Ausdruck blieb man nun
in der griechiſchen Kirche. So Baſilius, Gregor von Naz
Cyrillus von Alexandrien, u. a. Epiphanius (Haeret.
ſetzt zu der Beſtimmung: ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, noch al
klärung hinzu: ἐκ του υἱου λαμβανον, nach Joh. 16, 15. Joh
von Damaskus, im achten Jahrhundert, drückt es ſo aus:
gehe nicht von dem Sohne, ſondern durch den Sohn vom
aus"; eine Redensart, die ſchon von Novatianus gebr
war, (Spiritum ſanctum a Patre per Filium procedere,)
Zweifel aus Joh. 15, 26. (ich werde euch den Paraklet ſe

ehauptung, weil doch nirgends im neuen Teſtamente die Formel
s Ausgehens vom Sohne ausdrücklich vorkomme. Weil nun im
nften und ſechsten Jahrhundert der Arianismus in Spanien ſehr
rſchend war, und die Arianer dies als einen Beweis wider die
eichheit Chriſti mit dem Vater gebrauchten, daß der heilige Geiſt
r vom Vater, (nicht aber auch vom Sohne) ausgehe; ſo fing
n in den Kirchen der Katholiken in Spanien ſeit dem fünften
ſechsten Jahrhundert an, den Zuſatz Filioque ins Symbo-
a nicaeno-conſtantinopolitanum einzuſchalten. Ihnen folg-
erſt die fränkiſchen, und nach und nach die meiſten andern
ndländiſchen Kirchen. Hierüber entſtand nun ſchon im ſiebenten
rhundert, und ſonderlich im neunten, ein heftiger Streit zwi-
n der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, und jene be-
ſchuldigte dieſe, daß ſie das Symbol verfälſcht habe, und gab
Abweichung von der reinen chriſtlichen Lehre Schuld. Es waren
r eigentlich ganz andere Urſachen, welche die wahre Veranlaſſung
jenen unglücklichen Uneinigkeiten gaben, vorzüglich die Eiferſucht
römiſchen Biſchofs und des zu Conſtantinopel, bis endlich im
en Jahrhundert beide Kirchen die Kirchengemeinſchaft gänzlich
einander aufhoben. Seit der Zeit iſt jede Kirche bey ihrer
rform geblieben. [S. M. §. 11. not. p. 67. Walch Hi-
ria controverſiae Graecorum Latinorumque de proceſ-
ne Spiritus ſancti, Ienae 1751, 8.; und M. Ziegler's Ge-
ichtsentwickelung des Dogma vom heiligen Geiſt, in
ren theologiſchen Abhandlungen, Th. I. Num. 2., wo er die Ge-
ichte der Lehre vom heiligen Geiſt von Juſtinus dem Märty-
an durchgeht, und S. 204. f. auch dieſe Materie und den
reit darüber entwickelt.]

Anm. Da dieſe kirchlichen Ausdrücke von den characteribus perſonali-
ous internis einmal üblich ſind, ſo können ſie nicht ganz vermieden oder
verſchwiegen werden im Religionsunterricht des Volks. Man drücke das
ver erſt die Sache mit deutlichen Worten (nach Morus Erinnerung p. 64.
n. 2. und p. 67. not. extr.) und nach der Bibel ſo aus: Der Sohn iſt dem
Vater gleich, hat gleiches Weſen mit ihm, er hat dies aber von Ewigkeit
her durch den Vater; und dann bemerke man, daß dies kurz mit einem
Worte ausgedrückt werde: der Sohn ſey vom Vater gezeugt; —
und vom heiligen Geiſte ſage man: er ſey dem Vater und Sohne gleich,
habe gleiches Weſen mit Vater und Sohn, und ſetze hinzu, daß dies mit
dem einen Worte angedeutet zu werden pflege: er gehe vom Vater
und Sohne aus.

2) [M. p. 68. not. 3.] Die andere Gattung von characte-
ribus perſonalibus iſt von den Werken oder Handlungen der Gott-
heit hergenommen, die ſich auf die Geſchöpfe beziehen, und welche
opera externa ſ. ad extra heißen. Man nennt ſie daher
characteres perſonales externos. Dieſe ſind von doppelter
Art: a) Opera Dei oeconomica, d. i. diejenigen Veranſtal-
tungen,

ugung oder sittlichen Vervollkommnung. b) Opera Dei a
butiva, d. i. solche göttliche Werke, die allen drey Pe
gemein sind, (von allen dreyen prädicirt werden,) die aber
oft einer derselben besonders (attributive) zugeschrieben w
Die Dogmatiker haben daher den Canon: Opera ad extra (
butiva) tribus personis communia sunt. — Der Vat
beschlossen, die Welt zu schaffen, hat sie wirklich geschaffen, u
hält sie; — dem Sohne wird aber auch die Weltschöpfung
haltung und Regierung zugeschrieben, die Auferweckung w
Todten und Haltung des Weltgerichts; — dem heiligen G
die nähere Offenbarung des göttlichen Willens an die Pro
Fortsetzung des von Christo angefangenen großen Werks der
schenbeglückung, und die Mittheilung und Anwendung der
denmittel bey den Menschen.

§. 44.

Uebersicht der vornehmsten Versuche, die man h
sächlich seit der Reformation im sechzehnten Jahrhunder
Erläuterung und nähern Bestimmung der Trinität
lehre gemacht hat.

Da der gewöhnliche Vortrag der Trinitätslehre, wie e
dem vierten Jahrhundert herrschend wurde, (§. 43.), manch
Dunkelheiten und Schwierigkeiten hat; so war es natürlich,
man sich seit dem sechzehnten Jahrhundert, (da der Geist der
schung und Spekulation im Occident wieder erwachte,) bem
die herrschende Theorie theils zu erläutern und zu erklären, th

re ſeit dem ſechzehnten Jahrhundert findet man doch wenig, das an eigentlich ganz neu nennen könnte. Zu vielen der neuern ypotheſen darüber findet man wenigſtens ſchon die Keime bey chriftſtellern aus dem zweyten bis vierten Jahrhundert, ſo daß es eint, das Alterthum habe ſchon mit ſeinen Theorien und Hypothe- darüber faſt alles erſchöpft. — Sie laſſen ſich daher größten- als unter gewiſſe Klaſſen bringen, wobey indeß oft diejenigen, lche mit einem gemeinſchaftlichen Namen benannt werden, zu ganz ſchiedenen Klaſſen gehören, z. B. die Unitarier, deren im zehnten Jahrhundert ſo viele aus Italien hervorgingen.

1) Einige haben ſich bemüht, dieſe Lehre aus der Philoſophie erklären oder zu erläutern. Manche ſind ſo weit gegangen, daß die Trinität bloß und allein aus Gründen der Vernunft oder ori haben beweiſen wollen; andere haben ſie nur mit Hülfe Philoſophie zu erläutern geſucht. Zur letzten Klaſſe gehört er andern Philipp Melanchthon, der in ſeinen Locis theo- icis die Sache in Platoniſcher Manier ſo vorſtellte und erklärte, 41. 42.): „Gott zeugt aus ſeinem unendlichen Verſtande den danken, der ſein Bild iſt. Auch unſere Gedanken ſind Bil- von Sachen, aber wir können ihnen kein perſönliches Daſeyn en. Aber Gott kann dies. Dieſer Gedanke trägt das Bild Vaters, und iſt ſein Ebenbild, ſein Abglanz, daher ihn auch annes λογος nennt.“ Dies war damals keinem anſtößig, bis Flacius, der Ketzerey daraus machte. — Man kann hieher rechnen die Erläuterungen durch Gleichniſſe aus der Natur; leichen wir ſchon bey den Kirchenvätern finden, z. B. bey guſtin, von der Seele, die Eine Subſtanz ſey, mit drey ndkräften, (die aber ſehr willkührlich angenommen werden,) ächtniß, Verſtand und Willen, [ſ. Semler Inſt. ad doctr. riſt. 305.], und früher bey Laktanz, welcher die Trinität in t mit einem Lichte vergleicht, das Feuer, Glanz und Wärme ich vereinige. — Dabey aber iſt nicht bedacht, daß alles dies Kräfte und Eigenſchaften der Dinge ſind, denen keine Perſön- eit zukommt. Daher alle ſolche Gleichniſſe der Sabellianiſchen orie günſtiger ſind, als der bibliſchen und nicäniſchen Lehre. neueſten Verſuch einer Erläuterung durch Gleichniſſe hat der rath und Profeſſor Schwab in Stuttgard gemacht, (Neues ichniß von der Dreyeinigkeit, Berliner Monatsſchrift, o, Sept. S. 280. f.). — Den Raum könne man nicht ſehen, ſen, mit keinem Sinne erreichen, und ſey doch geneigt, ihn für as Subſtantielles zu halten. Zwar ſey er ausgedehnt, r doch Eins; habe aber drey beſtimmte Dimenſionen, die t willkührlich, ſondern nothwendig ſeyen, die auch nicht als eile und bloße Accidentien angeſehen werden können, —

Länge,

Länge, Breite und Tiefe. — Einige Chemiker und Ph
nehmen in der ganzen Natur, auch in den Körpern, ein dr
Grundprincip an, (worüber sie jedoch selbst nicht ganz eini
und erläutern hieraus die Trinität in Gott. — Es hat al
mehrere gegeben, die geglaubt haben, durch bloße V
gründe die Sache a priori demonstriren und mathematisch b
zu können. Zu diesen gehört Bartholom. Keckermann
ltema theologicum), Peter Poiret, und Daries in
tractatu philos., in qua pluralitas personarum in Dei
e solis rationis principiis methodo Mathematicorum d
stratur, Leovardiae 1735, 8. — Am meisten aber
die Demonstration des jenaischen Theologen und Phil
Reusch (in seiner Introductio in theologiam revelatam
merkt zu werden, welcher der selige D. Gruner (Instit
dogm. l. I. c. 5.) in der Hauptsache folgte, und sie für den
sten Beweis ansah. Er sagte: es wären drey actus im gö
Verstande: a) Gott fasse in seinem Verstande die Ideen vo
Dingen, die gedacht werden könnten, zusammen, (sofern
thue, sey oder heiße er Vater); b) er verbinde diese Id
Endzweck und Mittel zusammen, (als Sohn), und denke s
möglichen Weltordnungen oder Verbindungen der Dinge
möglichen Welt; c) er beurtheile nach seiner höchsten V
welches von diesem allen das Beste sey, (heiliger Geist). Diese
lungen des göttlichen Verstandes, denen jedes Mal auch die W
des Willens entsprechen müsse, wären zwar wirklich von ei
verschieden. Weil es aber in Gott wäre, so könnten sie
Successives haben, und man müsse sie sich auch als persö
denken, oder als hypostaticos actus, und sie durch bes
persönliche Namen unterscheiden. Aber, wie dies letztere
ist nicht abzusehen; und wo ist auch nur eine einzige bibliſche
woraus erhellte, daß sich je ein biblischer Schriftsteller bey
Sohn und heiligem Geist dies wirklich gedacht habe? —
hat D. Cludius einen neuen metaphysischen Beweis vorge
in seiner theologischen Inauguraldisputation: Philosophica e
filio et defenſio dogmatis orthodoxi de Trinitate, Gott
1788.

2) Es hat auch in neuern Zeiten einige Lehrer gegeb
in ihren Behauptungen so weit gegangen sind, daß sie sich
Tritheismus zu nähern schienen, dessen man schon in
Zeiten, als im sechsten Jahrhundert, einige beschuldigt hat. (S.
I. zu Ende.) Zu diesen kann man, außer einigen unbekan
Vertheidigern und Auslegern der Athanasianisch-nicänischen
(§. 33.), wohl hauptsächlich den Matthäus Gribaldus,
Juristen zu Padua im sechzehnten Jahrhundert und eine Zei

ſeſſor zu Tübingen,) rechnen, der behauptete: daß das göttliche ſen aus drey gleich ewigen Geiſtern beſtehe, die er jedoch in ücht des Ranges und der Vollkommenheiten unterſchied.

3) Andere haben die Sabellianiſche Vorſtellungsart (§. 42.) r Theorie über die Trinität zum Grunde gelegt. Hieher gehört dem ſechzehnten Jahrhundert beſonders Mich. Servet oder rvetus, ein geborner Spanier, in den ſieben Büchern De trinitatis erroribus, und in ſeinen Dialogis de trinitate. Er lehrte: ſey Ein Gott, bey dem ſich aber zwey perſonales repraeſentationes ſ. appariciones (perſönliche oder perſonificirte Offenbarungen) fänden, wodurch er den Menſchen ſeinen Willen offenbare, ος und πνευμα ἁγιον. Calvin brachte ihn dafür 1553 zu f auf den Scheiterhaufen. [S. Mosheim's Leben Servet's, ſt. 1748, 8., und mit Zuſätzen, daſelbſt 1750.] — Die Vorung, die Grotius (in Silvis ſacris) von der Trinität macht, iſt ſofalls Sabellianiſch, und ſtimmt in der Hauptſache mit der überwelche der Engländer Steph. Nye (Lehre von der Dreyeinig- Lond. 1701) vorträgt: Gott ſey ein Weſen, das ſich von Ewigher erkannt und geliebt habe; der Verſtand ſey der Sohn; liebevolle Wille Gottes aber ſey der heilige Geiſt. — eben dieſer Klaſſe gehört ferner die Hypotheſe des Joh. Lee, der die Ausdrücke: Vater, Sohn, und heiliger Geiſt, von verſchiedenen Modifikationen und Planen im göttlichen Verde erklärte. Der Vater heißt Gott, ſofern ſein Verſtand alles ßt und alles auf einmal überſieht; Sohn und heiliger Geiſt, n er einen einzelnen Gedanken denkt und ausführt. Es hat den Arminianern und auch unter den Puritanern in England er mehrere gegeben, die den Sabellianiſchen Grundſätzen folg- — Dieſer Hypotheſe tritt auch D. Löffler (in der Abhandzu Souverain) bey. „Es ſey, nach dem neuen Teſtamente, Gott nur ein Subjekt anzunehmen; der Logos und Geiſt en Eigenſchaften, Kräfte, Verhältniſſe, Wirkungsarten Gottes; der Begriff Sohn Gottes ſey, ſofern er ein Subjekt an, bloß auf den Menſchen Jeſus einzuſchränken.“

4) Die Arianiſche Theorie, (§. 43.), die aber im Grunde, Hauptſache nach, älter iſt, als Arius, hat ſonderlich im zehnten Jahrhundert, auch unter proteſtantiſchen Theologen, mehrern Beyfall gefunden. Einige haben, ſonderlich in Engd, das völlige Syſtem der ſtrengen Arianer angenommen und eifrig theidigt, als Wilh. Whiſton und Harwood, auch Wetn. Aber noch größern Beyfall hat in England, (hauptſächlich den Presbyterianern,) der feinere Arianismus gefunden, wie Sam. Clark vorgetragen hat, in ſeiner Schriftlehre von Dreyeinigkeit, (engl. London 1712, deutſch Erfurt und

heiligen Schrift erkenne so viel, daß der Vater allein selbs
dig (αὐτοούσιος) sey, und der Grund und Urheber aller Ha
gen und Thätigkeit des Sohnes und heiligen Geistes. Wi
Sohn sein Wesen vor der Weltschöpfung erhalten habe, la
nicht bestimmen: aber er habe alle mittheilbaren göttlichen
kommenheiten vom Vater wirklich mitgetheilt bekommen; e
zwar nicht selbst der Weltschöpfer, aber er sey doch als We
zur Weltschöpfung vom Vater gebraucht worden, und müs
uns göttlich verehrt werden, sey aber dem Vater untergt
net. Der heilige Geist habe seinen Ursprung vom Vat
gleichsam zwischen dem Sohn und den Engeln in der Mitte, vom
und Vater abhängig, und ihnen untergeordnet, aber doch
die Engel erhaben.“ Dieser angenommenen bestimmten Unt
nung wegen nennt man die Vertheidiger dieser Theorie
Subordinatianer. In den Hauptpunkten ist diese Ar
Vorstellung sehr alt, und lange vor den Arianern, im zw
und dritten Jahrhundert, schon da gewesen. (§. 42. 43.) Si
aus der consequenten Anwendung der Platonischen Ideen ganz n
lich hervor. — Gewissermaßen kann hieher noch gerechnet w
die Hypothese des Niederländers Paul. Maty: „Es sind
von einander verschiedene Personen in Gott. Die erste i
Gottheit ganz, die alles geschaffen hat und regiert, und heis
her Vater. Dieser Gott hat vor der Weltschöpfung zwey
liche Wesen hervorgebracht, mit denen er sich auf das gen
verbunden hat, dergestalt, daß er mit ihnen drey Personen
macht, etwa so, wie mit der göttlichen Natur Christi die m
liche verbunden ist. Es ist daher die Vereinigung zwischen
Sohn und heiligem Geist eine persönliche Vereinigung.“
Vereinigung derselben ist also, nach dieser Theorie, eigentlich

Anm. 1) Die Arianiſche Hypotheſe gründet ſich eigentlich auf Anwendung der neuplatoniſchen Theorie, nicht auf die heilige Schrift. 2) Auch wird durch die Arianiſche Hypotheſe eine Mehrheit ungleicher Götter eingeführt, und auf dieſe Art die Anbetung höherer Geiſter, durch dieſe aber im Grunde wieder der mannichfaltigſte Aberglaube begünſtigt. — Die kirchliche Theorie von der numeriſchen Einheit des göttlichen Weſens hat alſo vor dem Arianismus auch ſchon deswegen große Vorzüge.

5) Mit dem Lehrbegriff des Photinus, im vierten Jahrhundert, (§. 43.), kommen die Socinianer in der Hauptſache ein, daher ſie auch neue Photinianer genannt wurden. Stifter dieſer Partey waren Lälius Socinus, und deſſen Neffe, Fauſtus Socinus, im ſechzehnten Jahrhundert, Letzterer bis zu Anfang des ſiebzehnten. Sie behaupten, daß die nitariſche Theorie zum Tritheismus führe, und nennen ſich daher, gen ihres vermeintlichen reinen Bekenntniſſes der Einheit Gottes, nitarios. Sie ſtifteten in Polen und Siebenbürgen anſehnliche Gemeinen, und erhielten auch im ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in Deutſchland und England viele Anhänger. — Der Vater iſt der einige wahre Gott. Chriſtus iſt Sohn der Maria, ein Menſch, wie wir; doch iſt er durch ein Wunder in Maria erzeuget. Wenn er auch Gott heißt, ſo iſt er es doch nicht in dem Sinne, wie der Vater. Gott hat ihn mit den ausgezeichnetſten Geiſtesgaben ausgerüſtet, und erſt nach ſeiner Himmelfahrt zu göttlicher Ehre erhoben und über alle andere Geſchöpfe geſetzt. — Der heilige Geiſt iſt keine Perſon, ſondern bloß göttliche Kraft und Wirkung.“ — Sie waren übrigens darüber ſelbſt nicht einig, ob Chriſto göttliche Anbetung geleiſtet werden müſſe, oder nicht? und führten Streitigkeiten darüber unter einander. Die meiſten beantworteten ſie indeſſen mit ja. — Die ganze Socinianiſche Theorie iſt den klärſten Ausſprüchen in den Büchern des neuen Teſtaments entgegen, ſonderlich in dem Evangelium des Johannes und den Briefen des Paulus, welche dieſelben auch ſehr gezwungen deuten, und ſelbſt die geſunde Philoſophie wird dieſe von einem vergötterten Menſchen (deus factitius) nicht befriedigen können.

6) Eine neue Theorie der Dreyeinigkeitslehre hat der D. J. H. Aug. Urlsperger, damals in Augsburg, in mehrern Handlungen vorgetragen, die er in folgender Schrift am kürzeſten zuſammengefaßt hat: Kurzgefaßtes Syſtem ſeines Vortrags von Gottes Dreyeinigkeit, Augsburg 1777, 8. Seine Vorſtellung hat etwas ähnliches mit der des Marcellus von Ancyra, aus dem vierten Jahrhundert; und ſo wie damals gegen mehrere des Sabellianismus beſchuldigten, ſo erging es auch der Theorie des Urlsperger. Sabellianiſch war ſeine Lehre wohl

ſagten, daß zwar die heilige Schrift allerdings eine Gleic
drey (als perſönlich dargeſtellten) Subjekte in Gott behau
ſich aber ungeachtet aller Verſuche der Theologen und S
leger darüber nichts mit Gewißheit aus der heiligen S
ſtimmen laſſe, auf welche Art und in welchem Sin
drey Subjekte das göttliche Weſen dergeſtalt mit einande
haben, daß doch nur Ein Gott iſt. (S. §. 33.) Es iſt d
am rathſamſten, ſich im Volks- und Jugendunterricht auf
nicht weitläufig einzulaſſen, was die heilige Schrift ſelbſt n
drücklich und deutlich beſtimmt hat, ſondern hauptſächlich
ſtehen zu bleiben, was a) deutlich in der Schrift ſteht und
lich praktiſch iſt. Denn dieſe Lehre iſt uns nicht zur Sp
gegeben bloß für unſern Verſtand, ſondern zum Genuß
Herz, und zu dankbarer Erwägung, Verehrung und Zueig
göttlichen Wohlthaten. Man lehre daher bloß: daß Vater
und heiliger Geiſt in der heiligen Schrift als von einander
den vorgeſtellt werden, und um dieſe Verſchiedenheit an
gebrauche man das Wort Perſon; daß aber allen Dreyen,
wie dem Andern, Gottheit und gleiche göttliche Vollkomm
in der heiligen Schrift beygelegt werden, ungeachtet n
einiger Gott ſey. Außerdem erkläre man beſonders d
ra ad extra.

Wir Chriſten ſollen unſer Vertrauen auf den Vate
als Urheber und Geber alles Guten und aller Seligkeit. De
theilt uns dies Gute, dieſe Wohlthaten mit: 1) durch den
dem wir die Bekanntmachung der heilſamen Lehre und u
Bedingung des Glaubens die Sündenvergebung durch Jes
Tod und ewige Seligkeit zu verdanken haben; und 2) du

wiesenen Wohlthaten für göttliche Wohlthaten, die er niemand anders als Gott allein zu verdanken habe. Und dies ist für den Christen, als Christen, genug. Alle übrige Spitzfündigkeit kann er entbehren. Das eigentliche religiöse Wissen wird nie um des Wissens selbst willen gefordert, sondern zu einem weitern Zweck; und dieser ist Bedenken, Empfinden, Wollen und Thun, was man erkannt hat. Dann erst wird Religion im Menschen Herzenssache. [Vergl. M. §. 14. p. 70. und Griesbach's praktische Dogmatik, §. 62. f.]

Von

Von der Schöpfung des Weltalls im a meinen und von der Schöpfung unſerer Erde.

§. 45.

Was man unter Welt verſteht, und über die Benenn der Welt.

Die aufmerkſame Betrachtung der ſichtbaren Welt und das denken darüber führt uns zur Erkenntniß des göttlichen W und ſeiner großen Eigenſchaften. Paulus ſagt Röm. 1, 2 wahr und treffend, die an ſich unſichtbaren Eigenſchaften würden uns, ſeitdem die Welt erſchaffen ſey, an den Ge ſichtbar und erkennbar. Daher empfiehlt auch die Bibel Quelle der Gotteserkenntniß ſehr angelegentlich. (S. Pſ. Pſ. 19, 2. — 7. Vergl. §. 15.) Die Lehre von den Werken gehört alſo mit unter die erheblichſten und vornehmſten Art Religionsunterrichts. Ueber ihre praktiſche Bedeutung ſ. M et 5. p. 74. Das erſte unter dieſen Werken Gottes iſt die S fung des Weltalls, wovon alſo auch hier zuerſt gehand den muß.

den wir entweder den Begriff Welt noch gar nicht; oder ſie
nken wenigſtens an die Frage nicht, wie die Welt entſtanden ſey?
)er glauben auch wohl nur, daß einzelne Theile derſelben entſtan-
n ſind. [Le Vaillant's Reiſe ins Innere Afrika's, S. 365.,
ie Forſter'ſche Ueberſetzung in deſſen Magazin von merkwür-
gen neuen Reiſebeſchreibungen, Th. II.): „Von der Schöpfung
ben die Kaffern keinen Begriff; ſie glauben, die ganze Welt
immer da geweſen, und werde auch immer ſo bleiben, wie
iſt.“] — Wenn aber die angehenden erſten Forſcher der Natur
bis zu dem Gedanken gekommen waren, daß alles, was da iſt,
ſtanden ſey; ſo nahmen ſie meiſt ſtillſchweigend das Ohnge-
r oder die Nothwendigkeit als die Urſache aller Dinge an.
— Meiners Hiſtoria doctrinae de vero Deo, P. I.] Nach
nach wagten ſie es, in ihren Forſchungen weiter zu gehen. Doch
von §. 46. — Vorher nur noch einiges über die Benennun-
n der Welt, weil daraus das allmähliche Fortſchreiten in der Er-
ntniß ſehr deutlich hervorgeht.

1) Wenn die Menſchen zuerſt anfingen, über die Dinge, die um ſich her wahrnehmen, nachzudenken, ſo iſt nichts natürlicher, daß ſie das ganze Weltall in zwey große Hauptheile eintheilen: Erde, auf der ſie wohnen; und den Himmel, den ſie über ſich en: daher die Ausdrücke Himmel und Erde in den meiſten prachen die einfachen und urſprünglichen Ausdrücke für den Begriff elt, Weltall ſind. Daher findet man ſie auch bey den Hebräern ſo häufig, 1 Moſ. 1, 1. C. 2, 1. Pſ. 115, 15. Die Nationen, welche den Küſten nahe wohnten und den Anblick der unermeßlichen Meeresfläche vor ſich hatten, theilten auch das Weltall in drey Haupttheile. So auch die Hebräer häufig: Himmel, Erde und Meer, Pſ. 146, 6. Apoſtelg. 17, 24. Selbſt bey den Griechen war dies eine der älteſten Benennungen; Homer dachte auch die drey Haupttheile des Univerſums: Himmel, Erde und Meer, z. B. Od. I, 52. — 54. Vergl. Il. XV, 189. f. darum iſt ſie auch ſelbſt von Ariſtoteles in ſeiner Definition von der Welt zum Grunde gelegt, (de mundo c. 1.): κοσμος εστι συστημα εξ ουρανου και γης, και των εν τουτοις περιεχομενων φυσεων.

2) Mit der Zeit entſtanden in den Sprachen gewiſſe einzelne Wörter, womit man den Begriff Welt kürzer und beſtimmter ausdrücken ſuchte. Aber alle dieſe Ausdrücke ſind meiſt erſt ſpäter üblich geworden. Der Urſprung dieſer Benennungen iſt übrigens verſchieden. Sie ſind meiſtens hergenommen von gewiſſen in die Augen fallenden Eigenſchaften, Vollkommenheiten, oder auch von Unvollkommenheiten der Welt. Folgende gehören hieher, als die bekannteſten. (1.) Die Hebräer, Chaldäer und Syrer nannten die

Welt

Von der Schöpfung des Weltalls im allgemeinen und von der Schöpfung unſerer Erde.

§. 45.

Was man unter Welt verſteht, und über die Benennung der Welt.

Die aufmerkſame Betrachtung der ſichtbaren Welt und das Nachdenken darüber führt uns zur Erkenntniß des göttlichen Weſens und ſeiner großen Eigenſchaften. Paulus ſagt Röm. 1, 20 ſehr wahr und treffend, die an ſich unſichtbaren Eigenſchaften Gottes würden uns, ſeitdem die Welt erſchaffen ſey, an den Geſchöpfen ſichtbar und erkennbar. Daher empfiehlt auch die Bibel dieſe Quelle der Gotteserkenntniß ſehr angelegentlich. (S. Pſ. Pſ. 19, 2. — 7. Vergl. §. 15.) Die Lehre von den Werken Gottes gehört alſo mit unter die erheblichſten und vornehmſten Artikel des Religionsunterrichts. Ueber ihre praktiſche Bedeutung ſ. Mod. 5. p. 74. Das erſte unter dieſen Werken Gottes iſt die Schöpfung des Weltalls, wovon alſo auch hier zuerſt gehandelt werden muß.

ıden wir entweder den Begriff Welt noch gar nicht; oder ſie nken wenigſtens an die Frage nicht, wie die Welt entſtanden ſey?)er glauben auch wohl nur, daß einzelne Theile derſelben entſtan- n ſind. [Le Vaillant's Reiſe ins Innere Afrika's, S. 365., ie Forſter'ſche Ueberſetzung in deſſen Magazin von merkwür- gen neuen Reiſebeſchreibungen, Th. II.): „Von der Schöpfung ben die Kaffern keinen Begriff; ſie glauben, die ganze Welt) immer da geweſen, und werde auch immer ſo bleiben, wie iſt.“] — Wenn aber die angehenden erſten Forſcher der Natur t bis zu dem Gedanken gekommen waren, daß alles, was da iſt, tſtanden ſey; ſo nahmen ſie meiſt ſtillſchweigend das Ohnge- ıt oder die Nothwendigkeit als die Urſache aller Dinge an. — Meiners Hiſtoria doctrinae de vero Deo, P. I.] Nach) nach wagten ſie es, in ihren Forſchungen weiter zu gehen. Doch von §. 46. — Vorher nur noch einiges über die Benennun- n der Welt, weil daraus das allmähliche Fortſchreiten in der Er- ntniß ſehr deutlich hervorgeht.

1) Wenn die Menſchen zuerſt anfingen, über die Dinge, die um ſich her wahrnehmen, nachzudenken, ſo iſt nichts natürlicher, daß ſie das ganze Weltall in zwey große Hauptheile eintheilen: Erde, auf der ſie wohnen; und den Himmel, den ſie über ſich en: daher die Ausdrücke Himmel und Erde in den meiſten ſprachen die einfachen und urſprünglichen Ausdrücke für den Begriff elt, Weltall ſind. Daher findet man ſie auch bey den He- ern ſo häufig, 1 Moſ. 1, 1. C. 2, 1. Pſ. 115, 15. Die Natio- n, welche den Küſten nahe wohnten und den Anblick der uner- ßlichen Meeresfläche vor ſich hatten, theilten auch das Weltall in drey Hauptheile. So auch die Hebräer häufig: Himmel, rde und Meer, Pſ. 146, 6. Apoſtelg. 17, 24. Selbſt bey den riechen war dies eine der älteſten Benennungen; Homer dachte) auch die drey Hauptheile des Univerſums: Himmel, Erde d Meer, z. B. Od. I, 52. — 54. Vergl. Il. XV, 189. f. arum iſt ſie auch ſelbſt von Ariſtoteles in ſeiner Definition n der Welt zum Grunde gelegt, (de mundo c. 1.): κοσμος ι συστημα ἐξ οὐρανου και γης, και των ἐν τουτοις περιεχο- νων φυσεων.

2) Mit der Zeit entſtanden in den Sprachen gewiſſe einzelne örter, womit man den Begriff Welt kürzer und beſtimmter aus- drücken ſuchte. Aber alle dieſe Ausdrücke ſind meiſt erſt ſpäter üblich geworden. Der Urſprung dieſer Benennungen iſt übrigens rſchieden. Sie ſind meiſtens hergenommen von gewiſſen in die igen fallenden Eigenſchaften, Vollkommenheiten, oder auch von vollkommenheiten der Welt. Folgende gehören hieher, als die kannteſten. (1.) Die Hebräer, Chaldäer und Syrer nannten die

Welt

ligkeit; wiewohl einige dort die Lesart nicht für richtig halten, auch חלר gelesen wissen wollen. Das deutsche Wort Welt, wie es in den alten Schriften immer heißt, Werelt, und im ſchen Weret, hat entweder eine ähnliche Abſtammung von ren, dauern, oder, nach andern, Welt oder Werld, werlen, umdrehen, kreiſen, den Erdkreis als Scheibe ge alſo eine Benennung der Art wie orbis (terrarum). — (2. Griechen und Lateiner benennen die Welt von der ſchönen und derbaren Anordnung der Theile derſelben, ὁ κοσμος, (Z Zierde, Schmuck,) woron das lateiniſche mundus Ueberſetz Im Homer kommt indeſſen dieſe Benennung noch nicht vor, auch da der Begriff Welt mit einem einzelnen Worte, eben ſo als bey Moſes, nirgends ausgedrückt iſt. Anfänglich findet κοσμος bey den älteſten griechiſchen Schriftſtellern bloß vom mel mit den Sternen gebraucht, von der Schönheit und deſſelben; und ſo pflegen auch Lucretius und andere lat Dichter mundus häufig zu gebrauchen, ſelbſt Seneca. H fingen, wie Sokrates beym Xenophon es ausdrückt, die Sop d. i. die Gelehrten oder Philoſophen, an, dies Wort von dem Weltall zu gebrauchen. Bey Xenophon heißt ſie daher: των σοφιστων καλουμενος κοσμος, bis es endlich nach dieſ allmählich auch in die Sprache des gemeinen Lebens überging. wöhnlich hält man den Pythagoras für den erſten Urheber Benennung vom ganzen Weltall. [Vergl. Scr. var p. 472. f.] Seitdem erhielt das Wort nun noch andere verſch Bedeutungen, die wir auch bey den griechiſchen Juden und im Teſtamente finden; als die Erde, (οικουμενη, תבל,) und e Provinzen derſelben, wie auch jene Wörter und das lat orbis terrarum. — Ferner die Menſchenmaſſe, di

nungen der Welt vor. Die Hebräer nennen die Sterne das er, צבא, Heer des Himmels, Heer Gottes, B. d. Richter 5, 20., nach aber auch die ſammtlichen Geſchöpfe, Heer Gottes, das zu Dienſte ſteht und ſeinen Willen vollbringt, z. B. Pſ. 103, , vergl. V. 20. und 22. Auch ſchon 1 Moſ. 2, 1. (Himmel und de, mit ihrem ganzen Heer). Darum heißt der höchſte Gott יהוה צבאות, Herr der Welt, (vergl. §. 17.). Dies iſt mit dem κοσμος Griechen in ſo fern zu vergleichen, da dieſes Wort auch urſprüng- vom Himmel gebraucht und dann auf das Univerſum über- agen wurde. (4.) Seitdem unter den Iſraeliten die Geiſter- . Dämonenlehre bekannter wurde, findet man auch die Benen- g: τα ὁρατα και ἀορατα, die ſo Col. 1, 16. vorkommt. — Die chiſche Benennung der Welt: το παν, (univerſum,) iſt die phi- phiſche, und findet ſich im neuen Teſtamente nicht, wohl aber plur. τα παντα.

§. 46.

Der den Begriff der Weltſchöpfung, Wirklichkeit derſelben, Beſchaffenheit der erſten Materie, und Ueberſicht der verſchiedenen Meinungen davon.

I. Begriff der Weltſchöpfung und Wirklichkeit derſelben. . p. 72. §. 2.] Man verſteht unter der Schöpfung der Welt das- ge Werk Gottes, wodurch er der Welt, (den Dingen außer ihm,) Daſeyn gegeben, oder ſie zur Wirklichkeit gebracht hat, oder, man es ſonſt auch gewöhnlich ausdrückt, „wodurch er die Welt s Nichts hervorgebracht hat“; von welchem Begriff Num. II. hreres. Der Beweis des Satzes, daß die Welt von Gott ihr eſeyn habe, wird aus der Vernunft mit eben den Gründen geführt, mit man aus der Natur darthut, daß ein Gott ſey, worüber 15. Denn eben daher, daß die Welt nicht von ſich ſelbſt her- ren könne, ſchließt man, es müſſe ein Gott ſeyn, der ſie hervor- bracht habe. S. eben daſelbſt. Es kommt alſo hier beſonders

II. auf die erſte Materie oder den Grundſtoff an, raus die Welt entſtanden iſt, wobey die verſchiedenen Meinungen d Vorſtellungsarten darüber kurz durchgegangen werden ſollen.

1) Was das Daſeyn oder die Wirklichkeit einer erſten aterie betrifft, ſo haben die Philoſophen dergleichen beſtändig an- kannt, weil man ſonſt genöthigt ſeyn würde, eine progreſſionem uſarum in infinitum anzunehmen, die nicht denkbar iſt. Aber

2) bey Erklärung des Urſprungs der erſten Materie fan- n die Alten große Schwierigkeiten. Die griechiſchen Philoſophen

und

sich freywillig mit der Materie vereinigt, und die W
derselben hervorgebracht. Deswegen konnte er auch sagen: d
sey nicht ewig und unerschaffen, wohl aber sey es die
Aristoteles (Peripatetiker) und Zeno (Stoiker) lehrte
Vereinigung sey nothwendig gewesen; und deshalb beha
sie auch die Ewigkeit der Welt, (Cic. Qu. Acad. IV, 58.
wohl beide die Art und Weise dieser Verbindung verschieden
ten. — Epikur sonderte Gott ganz von der Welt ab, und
daß die Materie aus unzählig kleinen Atomen bestehe, die
Ewigkeit her wie etwa Staub im Wasser oder in der Luft
hätten, bis endlich die jetzige Welt daraus allmählich hervorge
sey. — In der neuern Zeit war Bayle auch der Meinun
da das Princip: Ex nihilo nihil fit, nach Vernunftgründ
wahr angenommen werden müsse, man, nach der Vernunft
wendig auf die Lehre von der Ewigkeit der Materie kommen
Aber eben dieser Satz, daß die Materie ewig und nothw
sey, ist die Hauptbasis eines theoretischen Atheismus. (S.
Num. II.)

Beurtheilung dieser Behauptung, nach den Grundsä
geläuterten neuern Philosophie, oder vielmehr nach der Le
Bibel davon, der die neuere Philosophie eigentlich ihre r
Einsichten hierin allein verdankt. Das Axiom: Ex nihilo ni
ist eine der unläugbarsten Wahrheiten, wenn man es von der
materialis versteht; es muß immer ein Grund, eine prima m
da seyn, woraus etwas wird oder hervorgeht: aber von der
efficiens, der man Allmacht beylegt, kann es nicht richtig
Ist also unsere übrige Theorie von Gott und seinen Eigens
gegründet, so muß dies Princip, auf die wirkende Ursache ob

ſie aus Nichts geſchaffen hat. Die größten Philoſophen des
rthums ſcheinen alſo hier nicht zuſammenhängend und folgerecht
cht zu haben, wenn ſie einen Gott verehrten, der zwar die Welt
vorgebracht habe, aber nicht die Materie. Sie glaubten bloß
ationem mediatam (ex praeexiſtente materia), nicht im-
diatam, d. i. ſie glaubten nicht die Hervorbringung der Mate-
ſelbſt aus Nichts. Gott iſt ihnen nur Baumeiſter, nicht
öpfer der Welt. — Die alten Griechen philoſophirten alſo hier
Principien, die von unſern jetzigen ganz verſchieden ſind; und
einziger von den alten griechiſchen Philoſophen hat ſich bis zu
deutlichen Gedanken von einer Schöpfung aus Nichts erhoben.
iſt aber dies kein gültiger Einwurf gegen den Satz, (daß Gott
Materie aus Nichts geſchaffen habe,) daß wir nicht begreifen
nen, auf welche Art das Mögliche durch den bloßen Willen
es wirklich werde. Denn das iſt eine Sache, die wir nie
der Erfahrung haben kennen lernen; und doch verſichert uns
Erfahrung ſchon von der Wirklichkeit ſo vieler Begebenheiten,
denen der menſchliche Verſtand die Art, wie ſie geſchehen,
begreift. Um wie viel weniger können wir alſo über Dinge
eilen, von denen wir gar keine Erfahrung haben oder haben
nen! — Dieſes nun, daß alles, was da iſt, von Gott aus
ts geſchaffen ſey, iſt die einſtimmige Lehre der Bibel, der alten
elitiſchen Propheten und chriſtlichen Lehrer, die ſich in Abſicht
es wichtigen Religionsbegriffs ſehr über alle andere gebildete Völ-
des Alterthums erheben, denen ſie in Abſicht auf anderweitige
ltescultur gern nachſtehen. Dieſe verkannten bibliſchen Lehrer und
riftſteller hatten alſo dieſe erhabene Idee, (die uns ſo einfach er-
int,) früher als die alten Philoſophen; und die Philoſophen neuer
Zeit haben hier alle von ihnen lernen müſſen. Sie beſchreiben
t durchgängig als den, der dem, was nicht iſt, das Daſeyn
ſt. S. den folgenden §. 47. Doch bemerken ſie eigentlich nur
praktiſchen Folgen dieſer Wahrheit, ohne ſich auf den theore-
hen Grund dieſer Folgen einzulaſſen. Aber den Satz ſelbſt haben
zuerſt aufgeſtellt, und die Philoſophen haben ihn nachher nur
iter bearbeitet, und die Gründe dafür aufgeſucht und entwickelt. —
er — könnte man fragen — iſt denn die Lehre de creatione ex
hilo wirklich ſo wichtig? iſt ſie nicht etwa bloß für den ſpekulirens
n Philoſophen erheblich? Antwort: Nicht bloß für dieſen allein,
ndern ſie iſt auch von großer praktiſcher Wichtigkeit, und eben
ihrer großen praktiſchen Erheblichkeit willen ſchärft ſie die hei-
e Schrift ſo oft und ſo nachdrücklich ein. Denn 1) rührt die
aterie ganz von Gott her: ſo muß er ſie auch nach allen ihren
eilen auf das genaueſte kennen; es hat dann alles ſeine beſtimmte,
me ihm von Gott weislich angewieſene Stelle im Raume, und iſt
n Gegenſtand ſeiner Erhaltung. Wäre Gott aber nicht Schöpfer,

ſondern

Wenn nun die Philosophen und Religionslehrer der Heidnisch
faſt alle von jener Vorſtellung und dieſer ihr gemäßen Berg
ausgingen, ſo iſt es kein Wunder, daß die Begriffe derſel
der Vorſehung nicht rein und Gott anſtändig genug ſind.
ſie glaubten meiſtens, entweder, daß ſich Gott gar nicht
Welt bekümmere, oder daß ſich ſeine Providenz wenigſten
auf das Geringe und Kleine in der Welt erſtrecke. (So
den alten Mythen. Als Phaethon den Sonnenwagen irr
tet hatte: da findet Zeus einmal nöthig, nachzuſehen, ob da
melsgewölbe nicht Riſſe bekommen habe. Sonſt bekümmert
nicht darum; denn es gehet alles fort, wie die einmal aufg
Uhr.) Hieraus erhellt nun 3) daß die Theorie von der Sch
aus Nichts für die Lehre von der Vorſehung ſehr wich
und folglich große praktiſche Erheblichkeit hat. Nur dieſe
zeugung erweckt bey uns anſtändige und Gott würdige Begr
der Vorſehung, und lehrt uns, daß der Weltſchöpfer nicht
Ganze kennt und dafür ſorgt, ſondern daß ſich ſeine K
und Vorſorge auch auf jeden einzelnen noch ſo kleinen
des Weltalls erſtrecken müſſe. Daher ſagten die Scholaſtik
recht, die Erhaltung der Welt ſey eine fortgeſetzte Schö
Darum kommt auch in der Bibel oft der Schluß vor: Eben de
weil Gott alles in der Welt geſchaffen hat, kennt und
auch alles auf das genaueſte; und nur von ſeinem Wille
allein die Erhaltung aller Dinge ab. S. Pſ. 94, 8. —
139. ganz.

[S. Käſtner, Ueber die Lehre der Schöpfung aus
und deren praktiſche Wichtigkeit, Göttingen 1770, 4.,
Prof. Heydenreich's Progr. Num ratio humana ſu
ſponte contingere poſſit notionem creationis ex nihilo

Norus, (p. 72.), verwerfen den Ausdruck, weil es ſo laute, als ob das Nichts e Materie wäre, woraus die Welt geſchaffen ſey. Aber dieſe Subtilität unnöthig, da auch in andern Fällen derſelbe Sprachgebrauch vorkommt d von niemanden mißverſtanden wird, z. B. es ſey nichts in der aſſe, — niemand da. Hier verſteht keiner unter jenem eine vorhan me Materie, unter dieſem eine Perſon.

3) Von dem Weſen der erſten Materie. Weil die alten chen die Materie für ewig und unerſchaffen hielten, (Num. 2.), glaubten, daß Gott erſt als Werkmeiſter hinzugekommen ſey, daraus die Welt zu bilden: ſo kamen ſie ſehr natürlich auf die ſtellung vom Chaos, το χαος, welches Wort einige von χαω, vacuus ſum, andere von χεω, fundo, ableiten, weil man ch als etwas Bewegbares und Flüſſiges dachte. Die Lateiner ten es ſilva, (das Confuſe, Ungeordnete, dann ungeordnete terialien, woraus etwas gemacht wird, Cic. ſilva rerum, tentiarum, Plin. ſilva medicinae,) und die Grie- als Plato und andere Philoſophen, ὕλη, welches auch ſilva, materia bedeutet. Den Anfang der Dinge und die ungeord- n Elemente derſelben dachten ſie ſich als eine finſtere Luft, einen rn Aether, und als etwas Flüſſiges und Bewegbares, ohne Ord- und Zuſammenhang, als rudis indigeſtaque moles, Ovid. I, 7. ſq. Der ganze Gedanke iſt aber mehr poetiſch als phi- hiſch. Er iſt Ausgeburt der Phantaſie, aber nicht der reinen unft. Denn der Philoſoph ſieht keinen Grund, warum vor gegenwärtigen Ordnung Unordnung hätte vorhergehen müſſen. Aber Dichter ſtellt ſich vor, wie es etwa ausſehen würde, wenn in der nwärtigen Welt alles zerſtört und unter einander geworfen wäre. nennt er Chaos, läßt die Elemente mit einander kämpfen, und ch durch die Gottheit den Streit endigen. Die Griechen dachten übrigens die Entſtehung des Weltalls unter dem Bilde einer t beweglichen und gährenden Maſſe, die Hebräer unter dem de eines Baues, der eben ſo, wie die Materialien ſelbſt, Gott r Urheber hat. [Vergl. Paulus Abhandlung: „Das Chaos, Dichtung, nicht ein Geſetz für phyſiſche Kosmologie", (muß smogonie heißen), in den Memorabilien, St. 4., (Leipzig 3, 8.,) Num. 3.] — Man hat aber auch in Moſes Schöp- ngsgeſchichte das Chaos finden wollen, in dem תֹהוּ וָבֹהוּ, Moſ. 1, 2. Allein Moſes ſagt dies bloß von der Erde, ſie re, nachdem Gott das Weltall (Himmel und Erde) ſchon vorgebracht gehabt habe, noch wüſte und leer, unausgebaut, usgebildet geweſen. — Es liegt alſo darin gar nicht die Idee n griechiſchen Welt-Chaos, nach welcher alles im Weltall einer ungeordneten Maſſe zuſammen lag, welche Maſſe Gott ſo nig zum Urheber hatte, wie der Haufen Steine von dem Baumei- hervorgebracht iſt, woraus er ein Gebäude aufführt. Uebrigens ört die Geſchichte der Meinungen alter und neuer Philoſophen

über

schiedenheit, Mannichfaltigkeit und Veränderung in der Ur-
thagoras ging schon davon aus, wenn er lehrte, daß
der Ursprung und Grund aller Dinge sey. Denn auf der
dung mehrerer solcher Einheiten oder einzelnen Theile ist
zusammengesetzt, so wie die Zahlen aus ihren Einheiten al
bestehen und zusammengefügt werden. Dieser Gedank
Leibnitz'en auf die Theorie von den Monaden. Na
Begriffen sind die Monaden eigentlich das, was ursprün
Nichts von Gott erschaffen ist. Aus ihrer Verschiedenheit u
nichfaltigen Verbindung sind die verschiedenen Dinge, und
die ganze Welt entstanden. Die Schöpfung aus Nichts i
der Monadologie ein Lehrsatz. Diesen Urstoff aber kennen
näher nach seiner wahren und innern Beschaffenheit, wel
Sinne so weit nicht reichen. Die feine Ausspinnung des
stischen Systems hat daher auch keine innere Haltbarkei
selbst, und kein praktisches Interesse, wie Kant richtig
Wichtiger für uns ist die Dynamik, (die Lehre von den in
wirkenden Kräften der Dinge,) als die Atomenlehre,
Lehre von den ersten Bestandtheilen der Dinge; man n
nun Monaden, oder wie man sonst will. Nur muß
bey der ganzen Lehre von der ersten Materie keine S
denken, daß Gott diesen Urstoff erst habe machen, sodann
den, und allmählich zurichten müssen, ungefähr wie ein
welcher die Materialien zu seinem Kunstwerke nach und
rüstet und ordnet. (S. §. 20. über die Unveränderlichkeit
Der Gedanke Gottes und die Ausführung des Gedankens i
ist ein Akt bey Gott. Er spricht, es geschieht, u. s.
33, 9. Er spricht: es werde, und es wird, 1 Mos. 1, 3.
ist durch die Weltschöpfung in Gott selbst nichts verändert

§. 47.

e und Ausdrücke der bibliſchen Schriftſteller von der Weltſchöpfung überhaupt, und wie ſie zu verſtehen ſind.

I. Die heilige Schrift giebt Gott durchgängig als Urheber Schöpfer der Welt an, ſowohl der Materie als der Form nach, alten Philoſophen laſſen ihn nur Urheber der Form, nicht der Materie ſeyn); und Moſes geht gleich im Anfang ſeiner onie von dieſem Fundamentalſatze aus, 1 Moſ. 1, 1. In der n Bibel finden wir dies durchgängig als das HauptunterſcheiZeichen des wahren Gottes angegeben. (S. Jeſ. 42, 5. Pſ. 3. f. Apoſtelg. 17, 24., und die übrigen §. 14. am Ende angeen Stellen. Auch bey Morus, p. 72. §. 2. not. 1.). Man kann s eine ausgemachte Sache anſehen, daß die Ewigkeit der Welt nirgends darin behauptet werde. (S. Pſ. 90, 2. Pſ. 102, 26., ben von der Ewigkeit Gottes, §. 20.)

Indeſſen hat es immer auch chriſtliche Philoſophen und Theogegeben, welche die Ewigkeit der Welt oder auch der Materie ptet haben. Da Plato die Ewigkeit der Materie, (nicht der) lehrte, (§. 46.), ſo war nichts natürlicher, als daß ihm die iker unter den erſten Chriſten auch hierin folgten. So hetet Juſtinus der Märtyrer, (Apol. I, 59.), daß Gott aus der , ungeſtalteten, formloſen Materie die Welt hervorgebracht

Jedoch ſcheint aus andern Stellen ſeiner Schriften zu erhelDaß er die Materie dennoch urſprünglich auch von Gott heber herleite, und darin alſo von Plato abging. — Die laſtiker, die dem Ariſtoteles folgten, und deſſen Meinung Ewigkeit der Welt (§. 46.) vertheidigen wollten, lehrten, daß behaupten könne, Gott habe die Welt von Ewigkeit her gefen, wobey denn ihre Abhängigkeit von Gott bliebe. Dieſes ptete auch ſchon Boëthius, im fünften und zu Anfang des en Jahrhunderts. Andere wollten bloß die Möglichkeit des s zugegeben haben. Die Scholaſtiker unterſchieden ſo: Deus aeternus; mundus eſt ab aeterno, ſc. productus a

Denn Gott habe doch das Vermögen gehabt, von Ewigkeit wirken, und es ſey kein Grund abzuſehen, warum er nicht Gebrauch gemacht habe. — Es hat auch in neuern Zeiten den Proteſtanten Theologen gegeben, die dieſe Möglichkeit Ewigkeit der Welt gelehrt haben. Einigen ſchien es ſogar widerend, Gott, den Ewigen, nicht als ewigen Schöpfer zu denken. Wolf behauptete, (in ſeiner Metaphyſik), es könne aus der ſophie nicht erwieſen werden, daß die Welt und das Menſchenecht einen Anfang gehabt habe. Die Welt wäre aber, wenn Gott auch von Ewigkeit her hervorgebracht habe, darum doch

nicht

die Zeit ausſchließt, (§. 20.), ſo iſt nicht abzuſehen, wie ma
könne, die Welt ſey von Ewigkeit her von Gott geſchaffen
Denn ſobald wir uns denken, die Welt ſey von einem and
vorgebracht worden, ſo denken wir uns auch einen Anfa
ſelben. Iſt aber ein Anfang da, ſo iſt auch Zeit da, u
Zeit ſchließt eben die Ewigkeit aus. Eine unanfänglich
von anfänglichen Dingen, die auf einander folgen,
bloß denkbare Idee, deren Realität aber einen Widerſpr
hält, folglich außer uns in den Dingen ſelbſt nicht da ſe
Der Grund davon aber, warum wir durch alles Philo
darüber nie aufs Reine kommen, und ſowohl beym
als Verneinen der Frage von der Ewigkeit der Welt immer
rigkeiten finden werden, liegt darin, weil alles dies g
unſere beſchränkte menſchliche Sphäre hinausgeht. Unſere
ſind auf die Denkformen von Raum und Zeit einge
darüber hinaus können wir nicht gehen. (S. §. 20. Rum.
Zeit entſteht erſt dadurch, daß viele verſchiedene Dinge a
ander folgen. Sie iſt Vorſtellungsform eingeſchränkter
die nur eine Sache auf einmal denken können, wo alſ
eine Vorſtellung auf die andere folgen muß; außer ihnen
ſie nicht in den Dingen ſelbſt. [S. Io. Ern. Schube
de impoſſibilitate mundi aeterni. Ienae 1741, und
Kritik der reinen Vernunft.] — Schon zu den Zeiten des
ſtinus fragte man: was Gott vor der Weltſchöpfung
habe? Er antwortete darauf: Neſcio, quod neſcio.
einfache Lehre der Bibel iſt, daß Gott von Ewigkeit den R
gefaßt habe, die Welt zu ſchaffen; nirgends aber ſagt ſie,
ſie von Ewigkeit her geſchaffen habe, ſondern viel

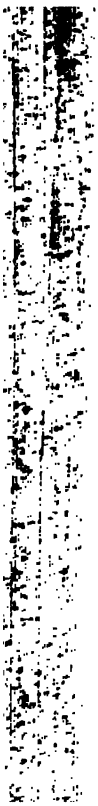
nden u. ſ. w. ſchon §. 46. gehandelt; auch iſt bemerkt worden, ſie in der heiligen Schrift gegründet ſey. Alſo iſt noch übrig, die vornehmſten Schriftſtellen anzuführen, und vorläufig mals zu erinnern, daß die Bibel von einem Chaos in dem me der griechiſchen Mythiker und Philoſophen nirgends etwas ihnt. Im Moſes, im erſten Buche, und in allen übrigen bi= en Stellen iſt immer der einfache große Gedanke: Gott habe Welt, die nicht da geweſen ſey, durch ſeinen Willen zur Wirk= eit gebracht, d. i. mit andern Worten, aus Nichts geſchaffen; abe gewollt, daß das, was nicht war, wirklich ſeyn ſollte, es ſey geſchehen. [M. p. 72.] So ſagt Paulus Hebr. 11, 3. urch das Vertrauen auf Gott (d. i. auf ſeine Ausſage, Ver= rung in der Schrift) ſind wir gewiß, daß die Welt (αἰωνες) h den Machtſpruch oder Willen (ῥήματι) Gottes geſchaffen (κατηρτισθαι, כון), ſo, daß aus Nichts das ward, was wir n, oder was da iſt, (φαινομενα und βλεπομενα, was erſcheint)". βλεπεσθαι Joh. 16, 16. Alſo: τα μη φαινομενα ſteht ſtatt: οὐκ ὀντα, wie es Macc. 7, 28. heißt: Gott habe Himmel und e gemacht ἐξ οὐκ ὀντων. Auch rechnet man hieher Röm. 17. Abraham vertrauete Gott, του ζωοποιουντος τους νε= ς, και καλουντος (creanti) τα μη ὀντα, ὡς ὀντα. Aller= s ſind die Redensarten hier von der Schöpfung aus Nichts enommen, jedoch werden ſie hier uneigentlich auf Abrahams reiche Nachkommenſchaft übergetragen, die nicht da war, er gar kein Anſchein war, die aber doch zur Wirklichkeit kam. creare, producere, Jeſ. 41, 4. C. 44, 7. Auch Philo : καλειν τα μη ὀντα εἰς το εἰναι. S. Carpzov zu Hebr. 3. — Was nun in der alten Sprache heißt: Gott habe die t durch ſein Wort, ſeinen Machtſpruch geſchaffen, oder durch Hauch, der aus ſeinem Munde geht, das bedeutet immer ſo , als: Er habe gewollt, ſie ſolle da ſeyn, da ſie vorher nicht war, oder: Er habe ſie aus Nichts geſchaffen. Pſ. 33, 6. 9. oſ. 1. Er ſprach — es geſchehe u. ſ. w. Vergl. §. 34. Nr. 5. der Offenbarung 4, 11. heißt es: σν ἐκτισας παντα, και δια θελημα σου εἰσι. בְּרצונְך Dan. 8, 4. C. 11, 3. 16. (ihre ſtenz hing von ſeinem bloßen Willen ab).

2) Ueber die eigentliche Art und Weiſe, wie Gott die Welt Nichts, bloß durch ſeinen Willen hervorgebracht habe, läßt nichts beſtimmen, und die Bibel ſagt hierüber nichts. Wir nen uns auch keinen Begriff davon machen, da wir nichts loges haben. Uebrigens legt das neue Teſtament die Weltſchöp= g gewöhnlich dem Vater bey, und in ſo fern Gott die Welt haffen hat und erhält, heißt er hauptſächlich Vater (πατηρ ντων). Die Theologen ſagen: Creatio eſt opus Dei ad ex= tra,

(θεος, δι ου τα παντα), und nach der Analogie andere
iſt es auch hier ſo zu nehmen, z. B. Col. 1, 15. — 17. und
wo es deutlich heißt: alles im Weltall ſey von ihm geſch
§. 38. die angeführten Stellen. Alle dieſe Stellen aber hal
Theologen uneigentlich ausgelegt wiſſen wollen, daß es
Proſopopöie ſey, eine Perſonifikation des göttlichen Verſta
der durch die Schöpfung ausgeführten Plane deſſelben,
etwa Sprichwörter 8. von der Weisheit heiße, ſie h
bey der Weltſchöpfung geholfen, er habe durch ſie geſcha
§. 37. und 41. Num. II. Dieſer Erklärungsverſuch wird
von denen gern angenommen, welche der Sabellia
Theorie Beyfall geben, die aber gewiß nicht ſchriftmä
Die richtigſte und bibelgemäßeſte, und dabey ſehr einfac
iſt wohl folgende: Da im neuen Teſtamente behauptet
Sohn Gottes ſey dem Vater gleich (ἴσα), ſo ſoll in alle
dieſer Art zu erkennen gegeben werden, daß er alſo auch
ben Verhältniß gegen die Welt und gegen die ſämmtlichen
in der Welt ſtehe, wie der Vater, und daß ihm daher alle
komme, was von dieſem geſagt werde. Daher haben nun
logen den Canon: Opera Dei ad extra (attributiva)
bus perſonis communia; nämlich weil eben damit angede
den ſoll, daß ſie einander gleich wären. S. §. 43. am
Die Arianiſchgeſinnten aber haben zur Beſtätigun
Hypotheſe ſich oft auf Hebr. 1, 2. berufen, wo es heißt:
habe den Sohn zum Eigenthumsherrn (κληρονομον)
geſetzt, δι' ου και τους αιωνας ἐποιησεν", welches z
V. 3. dahin erklärt wird, Er (der Sohn) erhalte alle
παντα) durch ſeine Macht (ῥηματι δυναμεως). Die ganze
art, der Vater habe durch den Sohn die Welt geſchaffen

Clark, dies daraus haben folgern wollen. Denn der, durch ich etwas thue, iſt darum nicht geringer als ich, ſondern ann mir gleich ſeyn, ja er kann ſogar oft höher ſeyn, als z. B. ich wirke jemanden durch den Miniſter eine Gnade König aus. Aus 1 Moſ. 1, 2. haben die ältern Theologen beweiſen wollen, daß dem heiligen Geiſte, als Perſon chtet, Antheil an der Schöpfung ausdrücklich in der heiligen ift zugeſchrieben werde. Es iſt aber wenigſtens nicht deutlich, dieſe Stelle von der Perſon des heiligen Geiſtes verſtanden en müſſe. Gar nicht hieher gehört Pſ. 33, 6. S. §. 50. I.

3) Die vornehmſten Wörter und Redensarten, welche die von der Schöpfung der Welt und Erde gebraucht, ſind nde: a) בָּרָא, ſchaffen, hervorbringen, 1 Moſ. 1, 1. und Das Wort heißt aber nicht an und für ſich: aus Nichts ffen. Denn es wird oft von Hervorbringung aus einem vorhandenen Stoffe gebraucht, wie κτιζειν, z. B. 1 Moſ. 7., von Schöpfung des Menſchen (aus Erde). Daher es vom Geboren- und Gezeugtwerden gebraucht wird, z. B. 04, 30., oft auch parare, condere, facere, reddere bedeu- B. Jeſ. 43, 7. 4 Moſ. 16, 30. u. f. Vergl. §. 48. Num. I. lle Wörter, die machen, bereiten, bilden anzeigen, als (daher מַעֲשֶׂה, Machwerk, Geſchöpf, ποιημα, ἐργον). — bilden. — כּוּן, καταρτιζειν, bereiten, zurichten, Pſ. Pſ. 38, 18. Dies heißt es auch im Arabiſchen, und die da- bſtammenden Subſtantive, Geſchöpf. c) Alle Wörter, die Bau und von der Aufführung oder Grundlegung eines udes gebraucht werden. Sonderlich wird יָסַד (θεμελιοω, grün- begründen) in der poetiſchen Sprache ſo von der Schöpfung Erde gebraucht, Pſ. 102, 26. Daher bey den griechiſchen n: καταβολη κοσμου, Joh. 17, 24. in Vergl. mit V. 5. und 1, 4. Bey den Hebräern wird die Erde als im Mittelpunkt Welt befindlich angenommen und der Himmel als ein über ſie ſpannter Zelt vorgeſtellt, wie es ſo dem Auge und übrigen n Sinnen vorkommt, und die Bibel folgt auch darin dem hnlichen Redegebrauche ihrer Zeiten und des Volks überhaupt. ſteht feſt und unbeweglich, weicht nicht aus ihrer Bahn, wird daher als auf Säulen gegründet vorgeſtellt, Pſ. 104, 5. von der Zeugung und Geſchlechtsfortpflanzung בָּנָה gebraucht, 1 Moſ. 16, 2., daher בֵּן der Sohn, (der uer der Familie). d) Die Wörter, die ſo viel als reden, chen, rufen, (hervorrufen), gebieten bedeuten, z. B. קָרָא, worüber vergl. Num. 1., ſonderlich wird die Schöp- g aus Nichts häufig damit angezeigt.



von Dingen ihr erstes Daseyn gab, da vorher noch nich
war. Die mittelbare Hervorbringung der Geschöpfe
nach der Vollendung der ersten Schöpfung, vermittelst
pflanzung und bey lebenden Geschöpfen der Zeugung
Natur. Nach vollendeter Schöpfung wirkt Gott gewöhn
unmittelbar, sondern er wirkt durch die von Ihm festgese
verliehenen Kräfte der Natur. (Man hüte sich aber
dem Ausdruck im Unterricht: den Kräften der Natu
lassen. Denn er entfernt Gott gleichsam von uns. M
es sich dann leicht menschlicher Weise: hat man jemand etw
lassen, so bekümmert man sich selbst nicht mehr darum
glaubt nicht, wie viel durch solche Ausdrücke geschadet w
sonders in einem Gottes vergessenen Zeitalter. Man s
besser: Gott wirkt es durch die Natur oder durch die
der Natur (oder seinen Geschöpfen) mitgetheilten Kräfte.
Moses sagt ausdrücklich, daß Gott den Geschöpfen von
an das Vermögen, ihr Geschlecht zu erhalten und fortzu
beygelegt habe, 1 Mos. 1, 22. 28. Da aber Gott diese
tung in der Natur gemacht hat, und da sie ohne seinen
nicht bestehen kann, so werden deswegen auch alle Ding
Natur, die mittelbar hervorgebracht werden, (lebende und
mit vollem Recht Geschöpfe Gottes genannt. S. Hio
Cap. 33, 4. Ps. 139, 13.—16. Auch die Bibel gebraucht
ter בָּרָא und Geschöpf auf beiderley Art: auf die erste,
unmittelbaren Schöpfung, 1 Mos. 1, 1, 27. Cap. 2, 2. f.
18. Ps. 148, 5.; auf die andere Art, von der mi
Schöpfung, Ps. 104, 30. „es werden (neue) Menschen gesc
d. i. geboren". Deswegen werden auch בָּרָא und יָלַד a
onyme verwechselt, z. B. populus creandus (נִבְרָא) Ps. 1

schöpfen Gottes und durch dieselben zufließt, recht eigentlich
ibe und Wohlthat Gottes, der ja den Geschöpfen die Kräfte
kliehen hat, in der Absicht, daß sie zum Nutzen anderer ange-
ndet werden sollen. Vergl. Hos. 2, 21. f. Matth. 6, 25. f.
ostelg. 17, 25. f. Daher sind wir auch für dieses Gute Gott
nk schuldig, Ps. 104, 1. f. und andere Stellen des neuen Te-
ments.

II. Ueber die verschiedenen Gattungen der Geschöpfe.
= Inbegriff der von Gott geschaffenen Dinge, die Welt, oder,
es die Bibel auch nennt, das Heer, das Reich Gottes, ist
unermeßlich, daß wir nicht im Stande sind, nur einen kleinen
il desselben völlig und auf einmal zu übersehen, und die Voll-
menheit, Schönheit und Harmonie des Ganzen gehörig zu wür-
n. Es ist daher vernünftig und auch dem Vorgange der Bibel
läß, das, was wir nicht auf einmal überschauen können, stück-
se zu betrachten, es gleichsam in Theile zu zerlegen und in ge-
e Fächer und Klassen zu bringen, und durch dieses Fachwerk
Beschränktheit unsers Verstandes zu Hülfe zu kommen. Die
n Hebräer nannten das Weltall Himmel, Erde und Meer,
45.). Also war es natürlich, daß sie die Gattungen der
chöpfe danach eintheilten; und der Verfasser des Ps. 103.
nt sie V. 22. sehr passend: die verschiedenen Gegenden
ב) oder Provinzen des Reiches Gottes, (aus deren In-
iff das Weltall besteht). Von dieser Vorstellung gehen die
n hebräischen Propheten beständig bey Klassifikation der Geschöpfe
S. Ps. 148. und 104. Letzterer ist ein vortreffliches Lied
r die Schöpfung und weise Einrichtung der Welt. Es werden
einzelnen Geschöpfe darin nach eben der natürlichen Ordnung
chgegangen, ihre Abhängigkeit von Gott gezeigt, ihr Nutzen,
e Absicht und Bestimmung, am Himmel, auf der Erde und in
Gewässern. — Dahin gehören auch die erhabenen Beschrei-
ngen Hiob 36. und 41., vergl. Ps. 145. 147. — Den lebenden
schöpfen, (dem, was Odem hat, worin Lebensodem ist, wie
ses u. a. sagen,) giebt die Bibel durchgängig den Vorzug vor
, leblosen, und sieht sie mit Recht als edleres, höheres und
lendeteres Kunstwerk Gottes an; und unter diesen auf der Erde,
das vorzüglichste, den Menschen. S. 1 Mos. 1, 26. f. und
8., der von der Würde des Menschen und seinen Vorzügen
den übrigen Geschöpfen der Erde handelt, vornehmlich V. 4.
9.; und diese Stelle ist recht eigentlich als weitere Ausführung
d Kommentar über 1 Mos. 1, 26. f. anzusehen: er sey Gott
eich und Herr über die andern Erdgeschöpfe. Das ist der
ensch aber eben dadurch, daß er ein vernünftiges und moralisches
esen ist, das Freyheit des Begehrungsvermögens besitzt, der-
gleichen

vollkommen. Sie blieben meiſtens bey den erſten Eindrücken
welche die Oberfläche der Dinge auf die Sinne machte, ohne
vermochten, in das Innere derſelben tiefer einzudringen. Be
Nation, die noch ſo ſehr in der Kindheit ihrer Kultur war, n
Alters die hebräiſche, kann man alſo keine tiefe und genaue
kenntniß erwarten, weil ſie noch keine Empfänglichkeit dafür
und wenn ſie auch einige in Moſes Geogonie haben finden
ſo haben ſie allerdings ſeinen Worten ihre Gedanken unte
und ihre Kenntniſſe erſt hineingetragen. Die damaligen Hö
Leſer dieſer Geſchichte hatten auch für dies alles keinen Sin
würden es nicht verſtanden haben. Die gebildetern Völker des
thums, ſonderlich die Griechen und ihre Lehrlinge, die Röme
ten es zwar hierin ſchon viel weiter gebracht. Da es ihnen abe
ſehr an den erforderlichen Werkzeugen und Hülfsmitteln fehlte
da ſie oft mehr auf Schlüſſe a priori, als auf Erfahrung
ten; ſo kann ihre Naturkenntniß im Ganzen mit der jetzige
nicht verglichen werden, ob ſie gleich in einzelnen Theilen fü
Zeitalter ſchon viel geleiſtet haben, wie aus den Werken des A
teles, Theophraſt, Hippokrates, Galen, Pli
Seneca u. a. erhellt. Aber erſt in den neuern Zeiten, vor
ſeit dem funfzehnten Jahrhundert, haben Europens Völker
allmählich beträchtliche Fortſchritte gemacht, ſeitdem man durch
neu erfundener Handgriffe, Maſchinen und Inſtrumente, (
Fern- und Vergrößerungsgläſer u. ſ. w.,) tiefer ins Innere d
tur eingedrungen iſt. Dieſe Bemerkungen über das Studi
Natur werden darum hier gemacht, nicht nur, weil dies S
der Natur und die mehrere Verbreitung richtiger Naturkenntn
Geiſteskultur und zur Veredlung des Menſchen in mancherl

gend, aber ſo, daß es immer zu religiöſen Zwecken von ihm be-
zt werde. Es kann und ſoll alſo benutzt werden: 1) Als eine ſehr
hte und faßliche Anweiſung zur Kenntniß des Daſeyns und der
enſchaften Gottes und zur Anleitung zu einem dieſer Kenntniß ge-
ßen Sinn und Verhalten. (S. mehreres §. 15. Num. 1., wo auch
ſico-theologiſche Schriften erwähnt ſind, und M. p. 74. §. 4. und
2) Zur Verhütung und Ausrottung des Aberglaubens und ſeiner
dlichen Folgen. Der Abergläubige nimmt ſolche Dinge als wirk-
an, oder erwartet ſie als wirklich, deren Wirklichkeit zu
arten oder zu glauben, man keinen Grund hat. Dies iſt ſeine
ntliche Seelenkrankheit. Das einzige zweckmäßige Gegenmit-
iſt alſo, daß er lernt, die Wirklichkeit der Dinge richtig zu beur-
len, oder recht zu beobachten, und die Zeugniſſe gehörig zu prü-
und aus Beobachtungen und Zeugniſſen richtig zu ſchließen. Der
rgläubige hält daher leicht eine natürliche oder mittelbar be-
kte Sache für etwas übernatürliches und unmittelbar bewirktes,
t ſich durch Betrügereyen und Blendwerke täuſchen. Der Ungrund
her falſchen Meinungen läßt ſich durch nichts augenſcheinlicher und
mehrerm Erfolg zeigen, als durch gründliche phyſikaliſche Kennt-
e und deren Anwendung, indem man darthut, daß eine ſolche für
rnatürlich gehaltene Sache natürlich zugeht. Dies wirkt ſtär-
, als alle Geſetze gegen abergläubige Gebräuche, Zauberey,
chendeuterey, und thut mehr, als alle harten Strafen, die dar-
geſetzt ſind. Denn auch die beſten Geſetze und Anordnungen der
helfen wenig, wenn nicht die erſte Quelle ſolcher abergläubi-
Meinungen aufgeſucht und durch zweckmäßige Belehrung abge-
nitten oder verſtopft werden kann. Selbſt die weiſen Moſaiſchen
ſetze dieſes Inhalts konnten ſchon eben daher nicht genugſam
den Iſraeliten wirken. — Alſo dies iſt allerdings ein ſehr
chtiger Gegenſtand des Volks- und Jugendunterrichts, da es zur
eiſteskultur, Sittenverbeſſerung, ächten Religio-
tät und ganzen Glückſeligkeit des Menſchen ſo viel beyträgt.
hon Cicero hat hierüber eine treffliche Stelle, de Fin. I, 19.:
nium rerum natura cognita (d. i. durch vollſtändige, phyſi-
liſche Kenntniſſe) levamur ſuperſtitione, — non conturbamur
oratione rerum, e qua ipſa horribiles ſaepe exiſtunt for-
idines; denique etiam morati melius erimus (mora-
h beſſer werden). [Vergl. als gründliche Beſtreitung des Aber-
ubens überhaupt: Bayle's Schrift von den Kometen, franz.
ſterd. 1722 u. f., 4 Thle, und deutſch Hamburg 1741, 4 Thle,
; und zur Erklärung vieler vom Volk für übernatürlich und
Zauberey angeſehener Dinge: Wiegleb's natürliche Magie,
tgeſetzt von Roſenthal.] — Vor dem Volke muß aber alles,
s gelehrte Spekulation und Hypotheſe iſt, wegbleiben, und bloß
s geſagt werden, was dem minder ausgebildeten Verſtande der
Un-

machen. [Vergl. über den Inhalt öffentlicher Religionsvorträ
erwachsene Christen, in Flatt's Magazin, St. I. Num.
St. V. Num. 3.]

IV. Absichten Gottes bey der Weltschöpfung. Die
Schrift sagt ausdrücklich, daß alles, was Gott gemacht h
ist, d. i., daß es gerade die Absicht erfüllt, wozu es von Gott
gebracht ist. Dies drückt Moses so aus, daß Gott am E
Schöpfung sein Wohlgefallen über alles, was er gemacht,
habe, 1 Mos. 1, 31. Die Wahrheit dieses Satzes, daß G
Geschöpfen den möglichsten Grad der Vollkommenheit gegeb
erhellt aus seiner Weisheit und Güte. S. §. 24. und 28
weder ist jene Theorie davon ungegründet, (quod non potel
oder dieser Satz hat seine Richtigkeit. Nach seiner höchst
heit und Güte konnte Gott nichts anderes als das Beste
Hierauf gründet sich der Lehrsatz von der besten Welt, d
auch schon bey den Alten deutlich vorkommt, (als bey Pla
den Stoikern; Plato lehrte, wie Seneca sagt Ep. 65.
mundum fecit, quam optimum potuit), den aber in neu
ten besonders Leibnitz in seiner Theodicee, Th. I. Cap.
bestimmt vorgetragen, und Wolf in seiner Metaphysik u.
ausgeführt haben. Nämlich, wenn man voraussetzt, daß
mehrere Welten als möglich habe vorstellen können, so mu
genwärtige Welt, die er den übrigen vorgezogen und d
Wirklichkeit gebracht hat, die beste seyn. Denn wäre sie
so würde folgen, daß Gott das Geringere und Unvollkomm
Besten und dem Vollkommnern habe vorziehen können,
würde eine Unvollkommenheit in Absicht seines Verstandes
lens anzeigen. Gott sah, als er die Welt schuf, alle
ihre Beschaffenheit, ihre Handlung und Verbindung in

gegenwärtige Welt geſchaffen hat, ſo folgt, daß ſonſt keine zur eichung der göttlichen Abſichten tauglicher geweſen iſt, als dieſe. ne Abſicht oder ſein letzter Zweck, den er bey Schöpfung der Welt e, iſt zwar uns eigentlich nicht bekannt, denn Gott hatte viele cke, die wir nicht wiſſen, und von denen wir nicht einmal etwas en, [ſ. M. p. 75. §. 6.]; aber ſofern wir uns die Abſicht Gottes Beziehung auf ſeine Geſchöpfe denken, und nur ſo können wir ſie denken, ging ſie dahin, jedem ſeiner Geſchöpfe denjenigen Grad Vollkommenheit und Wohlſeyn zu Theil werden zu laſſen, deſſen elbe fähig und empfänglich iſt. Dies heißt nun in der heiligen rift: er ſchuf alles zu ſeiner Ehre, (beſſer: Verherrli g,) nämlich in Beziehung auf uns vernünftige Geſchöpfe, die wir e Majeſtät und ſeine herrlichen Eigenſchaften aus den Geſchöpfen n erkennen lernen, und dies iſt genug für uns, daß wir uns der t weiſe bedienen ſollen. Wenn es ſo erklärt wird, iſt der Satz Theologen richtig und bibelmäßig: Gott habe ſeine Ehre n höchſten Zweck bey der Schöpfung der Welt ge t. S. hierüber mehreres §. 24. I. §. 18. Num. I. Anm. Wenn der Satz von der beſten Welt auf dieſe Art beſtimmt wird, jene Vorausſetzung, (daß mehrere Welten möglich waren,) ge det iſt, ſo iſt es ein richtiger Satz. Weil aber Leibnitz und lf behaupteten, daß auch die beſte Welt ohne Unvollkommenheit, l und Sünde nicht habe ſeyn können, (wovon unten in den Arti von der Vorſehung und vom Sündenfalle mehreres); ſo konnten viele der damaligen Theologen mit ihren gewöhnlichen Theorien Terminologien nicht vereinigen, und meinten, daß Gott durch n Satz zum Urheber der Sünde gemacht werde, als Bud s, Lange, Weismann, u. a. [S. Baumeiſter Hiſtoria trinae recentius controverſae de mundo optimo, Gorlit. 1.] — Nach den Grundſätzen der Kant'ſchen Philoſophie d die Theorie vom Optimismus verworfen, als unerweislich auf willkührlichen Begriffen von den ſittlichen Eigenſchaften ttes beruhend. Kant's Einwendungen gegen dieſen Satz oder entlich gegen den Mißbrauch deſſelben kann man kennen lernen s ſeiner Kritik der Urtheilskraft, Berlin 1790, 8., und s Rehberg's Verhältniß der Metaphyſik zur Religion, Abſchn. und 6., der ſie mit Erinnerungen begleitet.

§. 49.

Standpunkt festgesetzt, wo man stehen muß, wenn man da
in seinem Zusammenhange übersehen will. Moses schrieb al
zunächst für seine Nation, die Israeliten. Aus den da
Bedürfnissen dieser Nation, (die wir selbst aus Moses Büch
besten kennen lernen,) läßt sich auf Moses Rücksichten, die e
nahm, am sichersten schließen. 1) Eine Hauptrücksicht war,
gen, daß der von den Israeliten verehrte Gott derjenige se
dem alle Dinge ihr Daseyn erhalten hätten, daß also dieser
nalgott auch Gott und Herr der ganzen Welt sey; kein s
schränktes Wesen, wie man sich damals die Nationalgotthe
wöhnlich dachte. Die Israeliten hatten einen sehr starken H
der damals fast allgemeinen Vielgötterey. Auch viel
ihnen, die den Gott Jehovah wirklich als Nationalgott ve
hielten doch die übrigen heidnischen Götzen gleichfalls für
unter denen aber andere Völker und Länder ständen. Sie
ten daher häufig, daß Jehovah nur Gott ihrer Nation
Landes sey, nicht der ganzen Erde, oder der Welt. S. §. 16
beteten ihn häufig unter Bildern an, als unter den
der Thiere von allerley Art, (da sie in Aegypten den
dienst gesehen hatten), z. B. des goldenen Kalbes, 2 M
Daher Moses so strenge Gesetze gab, beides gegen Bilder
Götzendienst. 2 Mos. 20, 4. 5 Mos. 4, 15. — 17. Viele
den Israeliten verehrten auch die Gestirne. S. die angef
Stellen. Hier wird nun recht augenscheinlich gezeigt, da
Gott, den die Israeliten verehrten, Schöpfer und Herr de
zen Weltalls sey; daß der Himmel und die Gestirne, so
Erde und alle Geschöpfe auf derselben, lediglich sein Werk
und daß nicht mehrere Götter, sondern nur Einer, dies all
vorgebracht habe. Alles dies sey von ihm zum Besten des

ölkern. Die Iſraeliten erwarteten alſo dergleichen auch von oſes; und es war zugleich deshalb nothwendig, um die andern ſchen Kosmogonien zu berichtigen. 2) Außerdem hatte auch Moſes e Abſicht, mehrere ſeiner poſitiven Anordnungen und Geſetze unter i Iſraeliten durch dieſe Nachricht zu beglaubigen, und deſto einicklicher und feyerlicher zu machen. Dahin gehört ſelbſt das, was oſes beym vierten Tagewerk (V. 14.) von dem Nutzen und Gerauch der Sonne und des Mondes zur Zeitrechnung ſagt, da den Iſraeliten nach Monden und Mondjahren gerechnet wurde, Moſes auch Feſte und Volksfeyerlichkeiten danach beſtimmt. rgl. 2 Moſ. 12. 3 Moſ. 15, 5. 7. Ganz vorzüglich aber muß in gerechnet werden, was Moſes von dem ſiebenten Tage t, Cap. 2, 2. 3., an welchem Gott, nach vollendeten Tagewerken, uhet habe. Dieſe Verſe ſind ein Scholion zum erſten Capitel, geben die Abſicht und Beziehung auf die Sabbathsverordnung lich zu erkennen. Dies iſt nun augenſcheinlich klar, wenn man Moſ. 20, 8. — 11. damit vergleicht. Denn da heißt es bey der ſaiſchen Sabbathsverordnung ausdrücklich, es ſolle am Sabbath t gearbeitet werden, weil Gott gleichſam auch nur ſechs Tage rbeitet, und am ſiebenten geruhet habe. Darum habe Gott den enten Tag geweihet (ברך), und zu einem Feſttag eingeſetzt (הקדיש). hätte nun dieſer feyerliche Rekreationstag der Nation wohl Liger und wichtiger gemacht werden können, als auf dieſe Weiſe? ſollte alſo ein feyerliches Schöpfungsfeſt ſeyn, wo ſie dem Gott Ehren, der ſie und die ganze Welt geſchaffen hat, von ihrer Arbeit en und dieſe Ruhe zur Andacht und zu ſeiner Verherrlichung anden ſollten. Daher auch die iſraelitiſchen Sabbathslieder Lobgege auf die Größe Gottes waren, die aus ſeinen Geſchöpfen herleuchtet, z. B. Pſ. 92, 1. Die Sache iſt ſo klar, daß auch des verſchiedene Kirchenlehrer auf dieſe Gedanken gekommen ſind, B. Philoponus, im ſechsten Jahrhundert, (in Hexaëmer. I. c. 3.). Sehr ſcharfſinnig hat Eichhorn dieſe Idee auszuren geſucht, in ſeiner Urgeſchichte, Repertor. für bibl. Lit. IV. S. 129. — 172. Leipz. 1779., und Eichhorn's Urgeſchichte, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Joh. Phil. Gabler, Altorf und Nürnberg, Th. 1790, 8., und des zweyten Theils erſte Abtheilung, daſelbſt 91. [Vergl. Gabler Neuer Verſuch über die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte aus der höhern Kritik, Altorf 1795, 8., und Vater ſeinem Commentar zu dem Pentateuch, Th. III.] Er behauptet er darin auch, daß lediglich um dieſer Urſache willen die ganze Erzählung von Moſes gedichtet ſey. Aber dies iſt nicht zu erweiſen, und man verwickelt ſich dadurch in neue Schwierigkeiten. Für Selbſtdichtung Moſis kann man dieſe Geſchichte nicht halten, da man auch bey andern ſeiner wichtigſten Geſetze nirgends findet, daß er zur

Empfeh-

§. 49.

Ueber die Mosaische Nachricht von der Schöpfung, über den Zweck derselben, und über die verschiedenen Grundsätze und Hypothesen, die man zu ihrer Erklärung angewendet hat. [M. p. 73. §. 3.]

I. Ueber den Zweck des Moses bey dieser Erzählung und über den Ursprung dieser Erzählung. Auf diese Art wird gleichsam der Standpunkt festgesetzt, wo man stehen muß, wenn man das Ganze in seinem Zusammenhange übersehen will. Moses schrieb allerdings zunächst für seine Nation, die Israeliten. Aus den damaligen Bedürfnissen dieser Nation, (die wir selbst aus Moses Büchern am besten kennen lernen,) läßt sich auf Moses Rücksichten, die er dabey nahm, am sichersten schließen. 1) Eine Hauptrücksicht war, zu zeigen, daß der von den Israeliten verehrte Gott derjenige sey, von dem alle Dinge ihr Daseyn erhalten hätten, daß also dieser Nationalgott auch Gott und Herr der ganzen Welt sey; kein so eingeschränktes Wesen, wie man sich damals die Nationalgottheiten gewöhnlich dachte. Die Israeliten hatten einen sehr starken Hang zu der damals fast allgemeinen Vielgötterey. Auch viele unter ihnen, die den Gott Jehovah wirklich als Nationalgott verehrten, hielten doch die übrigen heidnischen Götzen gleichfalls für Götter, unter denen aber andere Völker und Länder ständen. Sie glaubten daher häufig, daß Jehovah nur Gott ihrer Nation, ihres Landes sey, nicht der ganzen Erde, oder der Welt. S. §. 16. Sie beteten ihn häufig unter Bildern an, als unter den Bildern der Thiere von allerley Art, (da sie in Aegypten den Bilderdienst gesehen hatten), z. B. des goldenen Kalbes, 2 Mos. 32. Daher Moses so strenge Gesetze gab, beides gegen Bilder- und Götzendienst. 2 Mos. 20, 4. 5 Mos. 4, 15. — 17. Viele unter den Israeliten verehrten auch die Gestirne. S. die angeführten Stellen. Hier wird nun recht augenscheinlich gezeigt, daß der Gott, den die Israeliten verehrten, Schöpfer und Herr des ganzen Weltalls sey; daß der Himmel und die Gestirne, so wie die Erde und alle Geschöpfe auf derselben, lediglich sein Werk seyen; und daß nicht mehrere Götter, sondern nur Einer, dies alles hervorgebracht habe. Alles dies sey von ihm zum Besten des Menschen und zum Nutzen und Dienst desselben geschaffen; aber nicht dazu, daß er es göttlich verehren solle; vielmehr sey der Mensch von Gott zum Herrn und Gebieter der Erde und ihrer Geschöpfe eingesetzt worden. Alles dies war um so nöthiger, da die alte Gesetzgebung und Religionsunterweisung fast immer von Kosmogonien begann, wie bey den Phöniziern, Griechen und andern Völ-

Völkern. Die Iſraeliten erwarteten alſo dergleichen auch von Moſes; und es war zugleich deshalb nothwendig, um die andern falſchen Kosmogonien zu berichtigen. 2) Außerdem hatte auch Moſes die Abſicht, mehrere ſeiner poſitiven Anordnungen und Geſetze unter den Iſraeliten durch dieſe Nachricht zu beglaubigen, und deſto eindrücklicher und feyerlicher zu machen. Dahin gehört ſelbſt das, was Moſes beym vierten Tagewerk (V. 14.) von dem Nutzen und Gebrauch der Sonne und des Mondes zur Zeitrechnung ſagt, da bey den Iſraeliten nach Monden und Mondjahren gerechnet wurde, und Moſes auch Feſte und Volksfeyerlichkeiten danach beſtimmt. Vergl. 2 Moſ. 12. 3 Moſ. 15, 5. 7. Ganz vorzüglich aber muß dahin gerechnet werden, was Moſes von dem ſiebenten Tage ſagt, Cap. 2, 2. 3., an welchem Gott, nach vollendeten Tagewerken, geruhet habe. Dieſe Verſe ſind ein Scholion zum erſten Capitel, und geben die Abſicht und Beziehung auf die Sabbathsverordnung deutlich zu erkennen. Dies iſt nun augenſcheinlich klar, wenn man 2 Moſ. 20, 8. — 11. damit vergleicht. Denn da heißt es bey der Moſaiſchen Sabbathsverordnung ausdrücklich, es ſolle am Sabbath nicht gearbeitet werden, weil Gott gleichſam auch nur ſechs Tage gearbeitet, und am ſiebenten geruhet habe. Darum habe Gott den ſiebenten Tag geweihet (ברך), und zu einem Feſttag eingeſetzt (קדש). Wie hätte nun dieſer feyerliche Rekreationstag der Nation wohl heiliger und wichtiger gemacht werden können, als auf dieſe Weiſe? Er ſollte alſo ein feyerliches Schöpfungsfeſt ſeyn, wo ſie dem Gott zu Ehren, der ſie und die ganze Welt geſchaffen hat, von ihrer Arbeit ruhen und dieſe Ruhe zur Andacht und zu ſeiner Verherrlichung anwenden ſollten. Daher auch die iſraelitiſchen Sabbathslieder Lobgeſänge auf die Größe Gottes waren, die aus ſeinen Geſchöpfen hervorleuchtet, z. B. Pſ. 92, 1. Die Sache iſt ſo klar, daß auch bereits verſchiedene Kirchenlehrer auf dieſe Gedanken gekommen ſind, z. B. Philoponus, im ſechsten Jahrhundert, (in Hexaëmer. L. I. c. 3.). Sehr ſcharfſinnig hat Eichhorn dieſe Idee auszuführen geſucht, in ſeiner Urgeſchichte, Repertor. für bibl. Lit. Th. IV. S. 129. — 172. Leipz. 1779., und Eichhorn's Urgeſchichte, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Joh. Phil. Gabler, Altorf und Nürnberg, 1. Th. 1790, 8., und des zweyten Theils erſte Abtheilung, daſelbſt 1791. [Vergl. Gabler Neuer Verſuch über die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte aus der höhern Kritik, Altorf 1795, 8., und Vater in ſeinem Commentar zu dem Pentateuch, Th. III.] Er behauptet aber darin auch, daß lediglich um dieſer Urſache willen die ganze Erzählung von Moſes gedichtet ſey. Aber dies iſt nicht zu erweiſen, und man verwickelt ſich dadurch in neue Schwierigkeiten. Für Selbſtdichtung Moſis kann man dieſe Geſchichte nicht halten, da man auch bey andern ſeiner wichtigſten Geſetze nirgends findet, daß er zur

Empfeh-

Empfehlung derſelben Erzählungen gedichtet habe. Andere meinen, er habe die Erzählung davon vorgefunden und dieſe benutzt zur Beſtätigung ſeiner Anordnung. Daß dies wirklich der Fall geweſen ſey, kann zwar eigentlich nicht bewieſen werden, da er ſelbſt nichts davon ſagt; aber es könnte geſchehn ſeyn, und dadurch würde auch der Verfaſſer der Geneſis nichts verlieren. Schon Aſtrüc (Conjectures ſur les mémoires originaux, dont il paroit, que Moſes l'eſt ſervi pour compoſer le livre de la Genèſe, Bruxelles 1753, 8.), und Jeruſalem (Briefe über die Moſaiſche Schrift und Philoſophie, Braunſchw. 1762, gr. 8.) haben darzuthun geſucht, daß ſich Moſes bey Abfaſſung des erſten Buches alter mündlich fortgepflanzten Erzählungen und ſchriftlicher Denkmäler bedient habe, die zum Theil aus der antediluvianiſchen Welt herrührten. Die Abſicht des Verfaſſers war allerdings, (wie die folgenden Capitel des erſten Buches lehren,) ſolche ehrwürdige Reſte des Alterthums, die aus dem patriarchaliſchen Zeitalter überliefert waren, in der Geneſis aufzubewahren. Wenn nun augenſcheinlich iſt, daß Moſes gleich beym zweyten und dritten Capitel dergleichen gebraucht hat, (wie auch Eichhorn von dieſen Capiteln behauptet); ſo iſt kein Grund abzuſehen, warum er die ganze Erzählung in Cap. 1. ſelbſt gedichtet haben ſollte. Die alten mündlich oder ſchriftlich aufbehaltenen Erzählungen und Religionsunterweiſungen gingen ohnehin gewöhnlich von Kosmogonien aus, es kann alſo hier gar wohl eine uralte Nachricht geweſen ſeyn, die Moſes entweder wörtlich, wie er ſie vorfand, eingerückt oder auf ſeine Weiſe bearbeitet hat. Indeſſen bleibt es doch immer nur Hypotheſe, die künſtliche Zuſammenſetzung. — Die Zahl Sieben iſt im ganzen Oriente von den älteſten Zeiten her eine heilige Zahl geweſen. Hierin, ſagen einige, liegt der Grund zu der Vorſtellung von der bis zum ſiebenten Tage dauernden Schöpfung. Aber womit kann dies erwieſen werden? Mit eben dem Rechte kann man es auch umkehren, und ſagen: Weil die Nachricht von der ſiebentägigen Schöpfung in der alten vor- und nachdiluvianiſchen Welt allgemein verbreitet war, ſo iſt darum dieſe Zahl als heilige Zahl angenommen worden. Niemand iſt im Stande, das Gegentheil hievon zu erweiſen. Solche Hypotheſen führen nie zu einem ſichern Reſultate. Was den Sabbath betrifft, ſo iſt dieſer nicht erſt von Moſes eingeſetzt, ſondern ein älteres Herkommen, (wie auch Michaelis im Moſaiſchen Rechte und andere dies mit mehrern Gründen behaupten), obgleich Moſes für nöthig fand, der Feyer des Sabbaths wegen neue Geſetze zu geben. Zwar hält Eichhorn dieſe Behauptung für ungegründet, allein ſeine Beweiſe ſind nicht zulänglich. Denn wir finden doch wirklich ſchon vor der Moſaiſchen Geſetzgebung dieſen Tag als Ruhetag unter den Iſraeliten gefeyert, 2 Moſ. 16, 23. Er heißt da ſchon Sabbath Jehoven zu Ehren und heiliger Ruhetag. — [Vergl. I. W. Rau Progr. de fictione Mo-

ɔſaica, falſo adſerta. Erlang. 1779. Beck, De fontibus ıtentiarum de creatione. Lipſ. 1782. 4. Paulus Abhandlung ɛr die Anlage und den Zweck des erſten und zweyten Fragments : älteſten Moſaiſchen Menſchengeſchichte, in deſſen neuem Re- :tor. für bibl. und morgenländ. Lit., Th. II. Num. 5., (Jena 90, gr. 8.), Cap. 1. ſey ein alter Sabbathsgeſang, deſſen ganze ılage ſich auf die Abtheilung in ſechs Arbeitstage und einen Ruhe- ȝ gründe.]

II. Folgerungen, die ſich aus dem, was von dem Zweck d Urſprung dieſer Erzählung im Allgemeinen geſagt iſt, zur klärung derſelben ziehen laſſen. Wenn das Num. I. Bemerkte htig iſt, ſo wird man bey Erklärung der Schöpfungsurkunde gendes als Regeln und Grundſätze annehmen müſſen:

1) Moſes ſchrieb nicht als Phyſiker oder Naturlehrer, mit m Zwecke, ſeine Erzählung als Grundlage einer wiſſenſchaftlichen)yſik aufzuſtellen, [M. p. 75. §. 3. unter Num. 2.]; er hatte auch ȷentlich nicht zur Abſicht, die Art und Weiſe als Phyſiker zu zei- n, wie die einzelnen Dinge geſchaffen worden. Viele hatten ehe- m den Grundſatz, (wie auch bey den Juden,) daß die Bibel ein gemeines Repertorium aller und jeder Kenntniſſe ſey, nicht allein r Glaubens- und Sittenlehren. Man ſuchte wenigſtens die erſten ɛime derſelben darin auf; und da man nach und nach größere)rtſchritte in gelehrten Kenntniſſen, z. B. in phyſikaliſchen, machte, trug man dieſe in die Bibel hinein, welches bey den häufig hr allgemeinen, vielumfaſſenden bibliſchen Ausdrücken oft vie- n Schein hatte. Man vergaß dabey ganz die wahre Beſtimmung r Bibel. Daher auch die allegoriſche Erklärungsmethode ſo vie- n Beyfall fand. So erging es unter den Griechen den Schriften s Homer und anderer alten Dichter, und ſo auch unter den uden und Chriſten dem Moſes. Jeder trug dann in dieſe Ur- ınde ſein Syſtem hinein, und fand es dadurch beſtätigt, ohne ı erwägen, daß dieſe Reihe von gelehrten Kenntniſſen für jenes eitalter und überhaupt für das Volk gar nicht gehörte. Weder ɛr Schriftſteller konnte ſie haben, noch auch ſein Publikum ſie ıſſen. Die ganze Vorſtellung von der Schöpfung der Welt iſt einfach als möglich, wie ſie ſonderlich dem damaligen Kindheits- lter der Welt und dem gemeinen Menſchenverſtande am faßlichſten ar; und je mehr man ſich mit den herrſchenden Vorſtellungen und ɛedürfniſſen der Menſchen bekannt macht, und ſich darein gleich- ım einſtudirt, deſto richtiger und glücklicher wird man ſie erklären, nd deſto mehr im Geiſte des Urhebers. Denn Gott redet in der ɔibel mit Menſchen menſchlich, und nicht in einer Sprache, die ber die Faſſung der meiſten hinausgeht, wie es die Gelehrten ımmer gern haben wollten. Und man möchte ſagen: Wohl dem

großen

großen Haufen des Volks, daß die Gelehrten nicht bey Abfaſſung der Bibel zu Rathe gezogen ſind! — Im ſiebzehnten Jahrhundert, da das Studium der Phyſik mehr emporkam, wurde es unter den chriſtlichen Auslegern, (die das vorhin bemerkte Princip annahmen,) ſehr gewöhnlich, phyſikaliſche Syſteme aus Moſes herzuleiten oder in Moſes hineinzutragen. Erſteres that ſonderlich, in der beſten Meinung, der ſonſt ſehr verdiente Joh. Amos Comenius, in ſeiner Synopſi phyſices ad lumen divinum reformatae, dem viele folgten. Letzteres geſchah vornehmlich im ſiebzehnten Jahrhundert zuerſt von vielen Anhängern der Carteſianiſchen Philoſophie. Man glaubte viele von den ganz eignen Sätzen des des Cartes deutlich in Moſes zu finden, und er ſelbſt ſchien der Meinung zu ſeyn. S. z. B. Joh. Amerpoel, (Carteſius Moſaizans), Beaufort, Rambert, u. a. — Im achtzehnten Jahrhundert und in den neuern Zeiten iſt es eben ſo gegangen, und man hat die verſchiedenen erſten Lehrgebäude der Naturforſcher, Newton's, Wolf's, Büffon's, Bergmann's, alle in Moſes zu finden gemeint, oder wenigſtens mit ihm zu vereinigen geſucht. Aber Moſes will die Bemerkungen der Phyſiker und Aſtronomen ſo wenig beſtätigen, als ihnen widerſprechen. Alle Berechnungen, Entdeckung vermeinter Widerſprüche und Hebung derſelben werden hier großentheils zur Unzeit angebracht. [Manches der Art ſ. in Silberſchlag's Geogonie, oder Erklärung der Moſaiſchen Erderſchaffung nach phyſikaliſchen und mathematiſchen Grundſätzen, 3 Theile. Berlin 1780—83. Vergl. deſſelben neue Theorie der Erde. Berlin 1764. Viele ſehr gute phyſikaliſche Bemerkungen, aber auch manche gewagte und weniger haltbare. S. auch de Luc Lettres phyſiques et morales ſur l'hiſtoire de la terre et de l'homme. à la Haye 1779. 6 B. 8. Viel Brauchbares zur Geſchichte der Meinungen u. ſ. w. iſt geſammelt in Dr. Roſenmüller Antiquiſſ. telluris hiſtoria, Ulmae 1776, 8.]

2) Die Beſchreibung der Schöpfung iſt ganz ſo abgefaßt, daß dabey für die gemeine Faſſungskraft der Menſchen, ſonderlich im damaligen Zeitalter, geſorgt iſt, und es iſt, wie ſchon bemerkt, nicht unwahrſcheinlich, daß Moſes aus alten ſchriftlich aufgezeichneten Urkunden geſchöpft habe. — Das eigentliche Hauptthema ſteht V. 1. Dies wird denn nicht für gelehrte Phyſiker und Mathematiker, ſondern nach der gewöhnlichen Faſſungskraft ſowohl der Menſchen überhaupt als auch beſonders jenes Zeitalters V. 2. u. f. weiter ausgeführt. Die Ausführung deſſelben iſt ganz einfach und populär, und die Darſtellung der ſechs Tagewerke iſt wie ein Gemählde zu betrachten, worauf ſtückweiſe vorgeſtellt wird, wie Gott gleichſam als ein menſchlicher Werkmeiſter ſein Tagewerk ſich vorſetzt und zu Stande bringt. Dadurch wird dem gemeinen Menſchen-

verſtande die Vorſtellung von der Schöpfung erleichtert und anſchaulich gemacht, daß er ſich dabey etwas Deutliches zu n weiß, und daß er es mit Theilnehmung lieſt oder hört. Viele re (Paulus) ſind der Meinung, daß dies alles nach Moſes des ältern Verfaſſers Abſicht ein bloßes Philoſophem über die pfung ſey, wie ſie etwa habe ſeyn können, und daß Moſes es nicht für wirkliches Faktum habe ausgeben wollen. Es ahr, daß bey der ganzen Erzählung, als Faktum betrachtet, manche Schwierigkeiten bleiben: aber dies berechtigt uns nicht, haupten, daß Moſes nicht die Abſicht gehabt habe, es als ich geſchehene Begebenheiten vorzuſtellen. Vielmehr erhellt aus rn Stellen des Moſes deutlich, daß er es als Thatſache habe len wollen. Denn er beruft ſich anderwärts ſelbſt darauf, Morus richtig bemerkt,) als auf rem in facto poſitam, 3. §. 3. n. 2.), z. B. 2 Moſ. 20, 11. Cap. 31, 17. Es liegen er ganzen Darſtellung folgende Sätze: a) Zu zeigen, daß das all einen Anfang der Exiſtenz gehabt habe, und daß Gott der ber deſſelben ſey, (Cap. 1, 1.). Nach Moſes iſt alſo die Welt ewig, und Gott iſt von der Welt ganz verſchieden. b) Daß inrichtung, die Verbindung und Beſtimmung aller daſeyenden je allein von Gott herrühre, V. 2. u. f. c) Daß das Welt- nd beſonders unſere Erde zwar nicht auf einmal, aber doch ner ziemlich kurzen Zeit von Gott in die Form und Verfaſſung icht ſey, worin ſie ſich jetzt befindet. — [Einzelne ſehr gute erkungen, die zur rechten Behandlung dieſer Erzählung benutzt en können, ſ. in (Herder's) Aelteſte Urkunde des Men- ngeſchlechts, (Commentar über die erſten Capitel des erſten s Moſes, und Vergleichung der Erzählung anderer Nationen,) le, Riga 1774 — 76, gr. 4. Nur iſt der Vortrag oft ſehr l und räthſelhaft, und vieles auf Hypotheſen gegründet. S. theilung in der Allgem. deutſchen Bibl. Th. 25. u. 30. Vor- h aber gehört hieher die Eichhorn'ſche Urgeſchichte, Reper- m für bibl. Literat., Th. 4., (Leipzig 1779), und herausgegeben Babler mit Anmerkungen, Altorf 1790 u. f., 2 Theile. Meh- Aufſätze von Dr. Paulus und andern in ſeinem Repertorio Memorabilien und theolog. Journal. Ilgen's Urkunde des ſalem'ſchen Tempelarchivs, und Vater's Commentar über)entateuch.]

3) Nach Moſes Erzählung iſt der Erdboden und das jetzt darauf ende Menſchengeſchlecht ungefähr ſechstauſend Jahr alt. Ich ungefähr. Denn Moſes liefert keine eigentliche Chrono- und aus den Genealogien der Altväter kann man die Jahre mit Zuverläſſigkeit berechnen, weil nur immer die merkwürdig- Geſchlechter und deren Häupter ausgezeichnet, und oft ganze

weniger

weniger merkwürdige Generationen und Namen vorbeygelassen sind wie dies in den orientalischen Genealogien gewöhnlich geschieht, auch Matth. 1. der Fall ist. Auch ist in Absicht der Jahreszahlen grosse Verschiedenheit und Abweichung vom jetzigen hebräischen Text in dem Cod. Sam. und in den LXX, wiewohl die Lesarten unsers hebräischen Textes im Ganzen weit mehr für sich haben, als jene. — Nach der Vorstellung anderer Nationen ist das jetzige Menschengeschlecht viel älter, z. B. der Chinesen und Indier. So viel Schwierigkeit die ganze Sache an und für sich hat, so ist es doch sonderbar, daß Voltaire u. a. Gegner der Bibel jene ungeheuren, sich auf nichts gründenden Berechnungen leichtgläubig genug für wahr angenommen, und den Angaben, die man aus Moses hernehmen kann, so parteyisch vorgezogen haben. Daß die Mosaische Behauptung von jüngern Ursprung des Menschengeschlechts richtig sey, haben manche aus dem neuern Ursprunge der Künste und Wissenschaften unter den Menschen bestätigen wollen, und aus mehrern andern Gründen, die aber für sich allein nicht entscheiden. — Aber es ist hiebey noch eine wichtige Frage zu untersuchen: ob Moses Cap. 1. von der ersten Schöpfung des Erdbodens rede, oder nur von einer Umschaffung oder Umbildung desselben und Besetzung mit neuen Einwohnern. [M. p. 73. n. 6.] Mehrere neuere Naturforscher behaupten, daß die Erde weit früher da gewesen seyn müsse, vielleicht schon Jahrtausende vorher, und daß sie in dieser Zeit erstaunende Umwandlungen erlitten haben müsse, in den frühesten Zeiten, vor dem Daseyn des jetzigen Menschengeschlechts, wohin also keine Geschichte reiche. Man meint von diesen ungeheuren Revolutionen Beweise zu finden in den Seethieren, die man auf den höchsten Gebirgen und in den tiefsten Klüften der Erde, welche jetzt sehr weit von dem Meere entfernt sind, bald einzeln, bald in ganzen Schichten gefunden hat; ferner in den gefundenen Ueberbleibseln von Pflanzen und Thieren in ganz fremdem Klima, z. B. von Thieren, die in südlichen Ländern wohnen, hat man Knochen im äußersten Norden gefunden, als von Elephanten in Sibirien, u. s. w.; auch in den Versteinerungen tief im Innersten der Erde, u. s. f. Aus dem allen wollen einige die großen Veränderungen der Erde beweisen, die weit über unsere Geschichte hinaus reichen. [S. Büffon und Justi, (Geschichte des Erdbodens aus seinen innerlichen und äußerlichen Beschaffenheiten hergeleitet und erwiesen. Berlin 1771. 8.). Bergmann Physikalische Beschreibung der Erdkugel. Greifswald 1769.] Doch sind andere grosse Naturforscher der Meinung, als selbst Linné, Haller, de Lüc, Silberschlag, daß diese Gründe das nicht unwiderleglich beweisen, was viele so zuversichtlich daraus herleiten. Um aber desto leichter zeigen zu können, daß Moses diesen Behauptungen und Hypothesen der neuern Naturforscher nicht widerspreche,

haben viele neuere Exegeten und Theologen angenommen, rede nur allein V. 1. von der Schöpfung des ganzen Weltber von V. 2. an wende er ſich ausſchließlich zur Erde, chreibe da gar nicht deren erſte Schöpfung, ſondern nur formung und neue Einrichtung derſelben. Er wolle alſo gen: Gott habe das ganze Weltall hervorgebracht, (ohne mmen, wann). Die Erde werde darauf beſonders beigt, und ihre jetzige Ausbildung beſchrieben, ohne daß von timmt ſey, ob dies gleich damals geſchehn wäre, da Gott ıze Weltall hervorbrachte, oder vielleicht Jahrtauſende herachdem die Erde ſchon ein oder mehrere Mal von verſchieBeſchöpfen bewohnt geweſen ſey. Ja, man hat dieſe Hypogar auch aus andern Stellen der Bibel zu beſtätigen ge. V. Pſ. 104, 6. — 9., wo allerdings eine weitere Aus der Moſaiſchen Erzählung 1 Moſ. 1, 2. 9. iſt, aber nichts Zeit und Dauer der Revolution geſagt iſt, auch nichts Geſchöpfen, die vorher auf der Erde geweſen wären. Noch gehört 2 Petri 3, 6. hieher. Denn das ὁ τοτε κοσμος ſtreitig auf die Menſchen vor der Noachiſchen Fluth, wie ıus Cap. 2, 5. Beurtheilung der Hypotheſe. Wahr daß ſich Moſes von V. 2. an hauptſächlich auf unſern ın einſchränkt, wiewohl er doch auch V. 14. — 19. von ıng der Himmelskörper redet, welches man bey jener eſe optiſch erklären muß, daß ſie da zuerſt auf der neu ın Erde ſichtbar geworden wären. Allein es kann nicht ı werden, daß Moſes nur eine bloße Umſchaffung der Erde 2. an habe beſchreiben wollen. Denn 1) verbindet er gar zu deutlich die Schöpfung der Erde und der übrigen it einander, und gebraucht von beiden ſo völlig gleiche Aus daß man ſeinen Worten, jener neuern Hypotheſe zu Geoffenbare Gewalt anthun muß, wenn man ſie das eine Mal ı einer Umbildung, das andere Mal von der wirklichen erſten ıng verſteht, z. B. Cap. 2, 1. (So wurde vollendet Himmel de, mit ihrem ganzen Heer, d. i. Geſchöpfen); auch 20, 11. (In ſechs Tagen machte Gott Himmel, Erde und und alles, was darin iſt). 2) Diejenigen, welche die ıngsurkunde für ein bloß menſchliches Produkt anſehen, wie üblich iſt, können vollends nicht annehmen, daß Moſes bloß ›ildung der Erde darin beſchreiben wolle, wenn ſie anders ınt ſeyn wollen. Denn es iſt dieſe Erklärung ſchon deshalb wahrſcheinlich, weil ſie gar nicht im Geiſte der alten Welt iſt, il dabey alles zu ſehr nach unſern jetzigen gelehrten phyſikali ıd aſtronomiſchen Kenntniſſen geformt werden muß. Die alte chte ſich doch immer die Erde als Mittelpunkt der Schöpfung, Verfaſſer dieſer Erzählung hätte in ſeinen Zeiten, und ſich

ſelbſt überlaſſen, ſchwerlich davon etwas ahnen können, daß ſolche Revolutionen und Umänderungen ſchon vordem erfahren hat (Vergl. §. 48. Num. II.) Ein ſolcher Verfaſſer, der in der alt Welt ſich ſelbſt überlaſſen ſchrieb, konnte ſich auch wohl nicht denk daß die Erde ſpäter als die andern Himmelskörper ausgebildet word ſey, da die alte Welt glaubte, daß jene hauptſächlich nur um unſ Erde willen da wären. So läßt ſich demnach κατ' ἀνθρωπον gen, daß bey der Meinung, daß dieſe Urkunde ein bloß menſ liches Produkt ſey, und daß ſie Moſes, ohne allen höhern Einfl der Geneſis einverleibt habe, dieſe Erklärung nicht ſtatt finde könne. Alſo wird man dabey bleiben müſſen, daß Moſes eigen wahre Meinung dahin gegangen ſey, daß die ganze Sinnenwelt, das ganze ſichtbare Univerſum, zuſammen von Gott hervorge bracht und ausgebildet worden ſey, und zwar in der Ordnung und Folge, wie er es Cap. I. beſchreibt. Die Hypotheſen der neuern Naturforſcher über den eigentlichen Stoff des Erdbo dens laſſen ſich übrigens aus Moſes weder beſtätigen noch widerlegen; z. B. des Whiſton, der ihn aus einem Kometen gebildet werden läßt; des Leibnitz, der ihn zu einer ausge brannten Sonne macht; des Büffon, nach welchem die ſämmtlichen Planeten Trümmer vom Sonnenkörper ſind, durch den ſtoß eines Kometen abgebrochen; oder des Wideburg, der die Erde urſprünglich für einen Sonnenfleck hält, (Neue Muthmaſſungen über die Sonnenflecke u. ſ. w., Gotha 1776). S. über dieſe und andere Syſteme Silberſchlag's Geogonie, der übrigens die Meinung derer mit Recht mißbilligt, die behaupten, Moſes rede nur von einer Revolution der Erde. Die ſämmtlichen gelehrten Fragen und Forſchungen über den Stoff des Erdbodens u. ſ. liegen außer Moſes Plan und Sphäre; und jede von jenen Hypotheſen der Naturforſcher kann angenommen und verworfen werden, der Moſaiſchen Erzählung unbeſchadet. Aber es läßt ſich durch Moſes Autorität auch nicht einmal die Frage entſcheiden, ob damals der ganze Erdboden zugleich, oder etwa fürs erſte nur die höchſten Gegenden Aſiens ihre ganze und vollendete Ausbildung und jetzige Einrichtung erhalten haben? Letzteres nimmt Herder an; auch Döderlein. Aber der Verfaſſer jener Urkunde ſcheint doch mehr für das erſtere zu ſtimmen. Er redet in ganz allgemeinen Ausdrücken von der Erde, ſo weit ſie ihm nämlich bekannt war. Doch entſcheiden kann man darüber nichts.

Anm. Man hat auch die Frage aufgeworfen: um welche Jahrszeit die Welt erſchaffen ſey? Die Juden behaupten gewöhnlich, daß die Welt im Herbſt erſchaffen ſey, nach der chaldäiſchen Parafraſe und den Kabbaliſten. Sie gründen ſich beſonders darauf, daß die Patriarchen in den älteſten Zeiten ihre Jahre vom Herbſt angefangen hätten, welches aber auch nicht einmal erweislich iſt. — Andere behaupten, im Frühlinge, welcher Meinung viele Kirchenlehrer und neuere chriſtl. Ausleger

Schriftſteller beygetreten ſind, als Scaliger, de emendat. tempp. in der erſten Ausg. In der zweyten vertheidigt er die erſte Meinung. Man führt dafür an, daß 1 Moſ. 1, 11. geſagt werde: Gott habe Gras und Kraut aus der Erde aufwachſen laſſen, welches ſich beſſer für den Frühling als Herbſt ſchicke; und 2 Moſ. 12, 2. werde verordnet, daß der Monat Niſan (April) der erſte im Jahre der Juden ſeyn ſolle; u. ſ. w. Die Aegyptier ſollen nach Solinus und Macrobius den Sommer für die erſte Jahreszeit ausgegeben haben. — Die ganze Unterſuchung iſt ohne Nutzen, und im Grunde thöricht. Denn die Jahreszeit kann nur relativ beſtimmt werden in Rückſicht auf die Lage des Landes, worin die erſten Menſchen gewohnt haben. Denn die Jahreszeiten ſind ja nicht überall zu gleicher Zeit dieſelben; ſondern wenn in einer Gegend Sommer iſt, hat eine andere ihren Winter, u. ſ. w.

§. 50.

Darſtellung der Erzählung von der Schöpfung nach Moſes, B. 1. C. 1.

I. Voran ſteht eine allgemeine Nachricht: 1) von der Schöpfung überhaupt, und ſodann 2) von dem erſten Zuſtande der Erde, ehe alles durch die einzelnen Tagewerke ausgebildet wurde. (V. 1. und 2.) — בראשית, d. i., was unter allen Weltbegebenheiten zuerſt geſchah und womit die Geſchichte aller Dinge begann, war dies, daß Gott das Weltall hervorbrachte, (Himmel und Erde, §. 45.). Philo de opif. m. p. 16. Pf. το· ἐν ἀρχῃ ἐποιησεν, ἰσον ἐστι τῳ· πρωτον (zuerſt) ἐποιησε τον οὐρανον. Aehnlich Cic. Off. I, 4. a principio omnia facta a diis et conſtituta ſunt, vergl. de N. D. I, 12. Was damals allein da war, war Gott! Dieſer gab das Daſeyn allem, was außer ihm da iſt. Daher iſt auch Joh. 1, 1. zu erklären: ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος. — Heſiod. Theog. 45. ἐξ ἀρχης, ab initio mundi. Nun geht Moſes, nach Vorausſchickung dieſes allgemeinen Satzes, (ſ. §. 49.), ſogleich V. 2. auf die Erde über. Die Erde war wüſte (תהו wird bey den Hebräern und Arabern von Einöden, wüſten Städten gebraucht) und leer (בהו leer, unbeſetzt, z. B. Zimmer, ohne Hausgeräth, bey den Arabern). Beides Jeſ. 34, 11. Die Erde wird alſo hier als eine rohe, formloſe Maſſe beſchrieben, die nun, ſo wie zugleich die übrige Körperwelt, von dem Werkmeiſter in ſechs Tagen bearbeitet wird, und nach und nach ihre völlige Ausbildung erhält. Die ganze Beſchreibung iſt abgefaßt nach menſchlicher Weiſe und für die gemeine Faſſungskraft berechnet, ſo wie auch ſelbſt der Menſch, ſelbſt nach Kap. 2., allmählich ausgebildet und wie ein Kunſtwerk bearbeitet wird. — Und Finſterniß war auf dem tiefen Gewäſſer, תהום, die Tiefe, Luther; ἀβυσσος, die LXX; aber auch das tiefe Waſſer, profundum, profundum pelagus; ſo in der heiligen Schrift oft vom Meere, als 1 Moſ. 49, 25. Pſ. 106, 9.).

d. i.

d. i. auf der Erde, die damals ganz mit Waſſer umfloſſen war, wo alles finſter. So beſchreiben Moſes und die alten hebräiſchen Pro pheten immer die urſprüngliche Geſtalt der Erde. Alles war ein offenbare See, und finſter und ſchauervoll. Allmählich fiel da Waſſer, erſt kamen die höhern Gegenden und dann auch das niedrig Land zum Vorſchein, und es wurde hell darüber, wie weiter unte beſchrieben wird. Eine weitere Ausmahlung und poetiſcher Com mentar darüber iſt Pſ. 104, 5. — 9. Weil alſo die Berge ſich z erſt aus dem Waſſer emporhoben und ſichtbar wurden, ſo werden deshalb von Moſes Pſ. 90, 2. als die älteſten Söhne der Erd beſchrieben, die ſie zuerſt geboren habe. Wir finden auch bey an dern Nationen ähnliche Vorſtellungen von dem urſprünglichen Zuſtand und der uranfänglichen Geſtalt der Erde. Diod. Sic. I, 7. von den Aegyptiern; Euſeb. Praep. ev. I, 10. von den Phöniciern (aus Sanchuniathon): es ſey im Anfange alles in Unordnung, finſter und dunkel geweſen; auch in den Orphiſchen Geſängen. Es iſt dies an ſich ein ſehr natürlicher Gedanke. Denn vor dem Lichte geht gewöhnlich Finſterniß her; vor der Ordnung, Unordnung; vor der Fülle, Leere. Ueberſchwemmung macht noch jetzt die größte Verwüſtung und Veränderung auf Erden. Nach dem Homer iſt daher auch Ὠκεανος der erſte und älteſte Stammvater aller Götter, und aus ihm iſt alles hervorgegangen. S. Il. XIV, 201. 246. XV, 187. ſq. Nach den Hypotheſen vieler neuern Naturforſcher iſt der Meeresboden durch unterirdiſches Feuer emporgehoben worden; und ſo ſind Berge und das feſte Land entſtanden. Daher man es auch erklärt, daß Seeprodukte auf Bergen gefunden werden. [S. Silberſchlag's Geogonie.] Dieſer Behauptung widerſpricht Moſes nicht: man muß aber auch nicht glauben, daß er ſie hier habe vortragen wollen; denn er erzählt nur das Faktum, beſtimmt aber nicht, wie das feſte Land hervorgebracht ſey, ob durch Feuer oder durch etwas anderes. — רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם. Daſſelbe, was hier רוּחַ אֱלֹהִים heißt, iſt anderwärts נִשְׁמַת אֱלֹהִים, Cap. 2, 7. Pſ. 104, 30. Der Hauch, Odem Gottes, der alles belebt, d. i. die wirkende, alles belebende, allſchaffende Kraft Gottes. S. über das Wort רוּחַ §. 9. und §. 19. Num. II. — רָחַף wird verſchieden erklärt. Die LXX und übrigen Griechen: ἐπεφερετο, fuhr daher über's Waſſer; Chald., Sam. und beide Araber: blies über dem Waſſer. Andere: erwärmen, calefacere (beleben), weil es vom Eyerausbrüten durch Wärme, 5 Moſ. 32, 11., vorkommt. Michaelis aus dem Syriſchen: herabfahren, ſich herablaſſen, ſe demittere. Im Grunde bleibt immer die Hauptidee der Wirkung und Bewegung, welche durch die allmächtige Gotteskraft hervorgebracht ſey.

II. Auf dieſe allgemeine Nachricht folgt von V. 3. die Beſchreibung des Sechstagewerks (hexaëmeron).

1) Vorläufig über die Frage: was hier unter Tagen zu verſtehen ſey? und über einige Schwierigkeiten, die ſich bey dieſer allgemeinen Schilderung finden, und wie ſie zu beſeitigen ſind. — Aus dem vorigen Paragraphen erhellt, daß Gott entweder die ganze Maſſe der Dinge, ſo wie ſie da iſt, auf einmal geſchaffen haben könne; oder, daß er erſt den Stoff derſelben, nebſt den Kräften, ſie allmählich weiter zu entwickeln, hervorgebracht haben könne; daß er die weitere Entwickelung dieſes Stoffs durch die Naturkräfte geſchehen ließ, und gleichſam nur da nachhalf und eingriff, wo ſie nicht hinreichten. Letzteres iſt die bibliſche Lehre. Auch iſt gewiß, daß die ganze Erzählung von den Tagewerken den Zweck habe, die Sache uns Menſchen recht ſinnlich und faßlich darzuſtellen, uns gleichſam vor die Augen zu mahlen, wie alles gleichſam theil- und aufgabenweiſe gearbeitet ſey, oder ſich unter Gottes Einwirkung und Leitung entwickelt und nach entwickelt habe. — Unter den ſechs Tagen ſcheinen Moſes allerdings gewöhnliche Tage von 24 Stunden zu verſtehen. denn a) die Gränzen derſelben werden durchgängig durch Morgen und Abend beſtimmt; und da man dies nicht uneigentlich nehmen darf, ſo darf auch Tag nicht uneigentlich verſtanden werden. b) Auch in allen andern Stellen, wo Moſes auf die Schöpfungserzählung Rückſicht nimmt, werden immer ganz deutlich eigentliche Tage vorausgeſetzt, z. B. 2 Moſ. 20, 11. (bey Einſetzung des Sabbaths), und Cap. 31, 17. Die Ausleger fanden aber darin verſchiedene Schwierigkeiten, z. B. wie ſo vieles in einem Tage, ohne Verletzung allzu vieler Wunder habe geſchehen können? oder: wie Moſes von Tagen ſprechen könne, (V. 5. 8. 13.), ehe noch die Sonne dagewesen ſey, die nach V. 16. f. erſt am vierten Tage zum Vorſchein kam? und dergl. m. Daher erſann man vielerley andere Hypotheſen, als: die drey erſten Tage wären Perioden von unbeſtimmter Länge, die drey letzten aber ordentliche Tage von 24 Stunden. So auch Michaelis. Andere verſtehen unter יום durchgängig Perioden von unbeſtimmter Länge; oder ſie machen aus den Tage einen ganz ungeheuren Zeitraum: z. B. nach Carteſius jeder Tag 1000 Jahr geweſen; alſo 6000 Jahr! nach Whiſton jeder Tag nur ein Jahr. Jedermann ſieht, daß dies alles ohne Grund und willkührlich angenommen wird. — Will man ſich eine recht deutliche und anſchauende Vorſtellung von der ganzen Beſchreibung der Schöpfung machen, ſo muß man ſich ſechs einzelne Gemählde denken, auf denen die allmähliche Entſtehung und Ausbildung des Ganzen ſtückweiſe vorgeſtellt iſt. Der Mahler bedient ſich einer ſinnlichen Darſtellung, die natürliche Wahrheit hat; aber man fordert ſein Werk ſchlechterdings nicht wie einen ſchulgerechten Riß (deli-

(delineatio) eines Mathematikers oder philoſophiſchen Naturforſchers anſehen und behandeln. Und ſo muß man Moſes Beſchreibung anſehen.

Erſtes Gemählde, V. 3. — 5. Es wird über der bisher finſtern und unſichtbaren Erde hell, damit ſie dem Zuſchauer ſichtbar werde, und damit der Stoff vom Werkmeiſter bearbeitet und gebildet werden könne. Es iſt Licht von periodiſcher Rückkehr und Wiederkunft, das Tag und Nacht hervorbringt, weil alles in Tagewerke abgetheilt iſt. Wo dies Licht herkomme? iſt eine Frage, die hier gar nicht aufzuwerfen iſt. Genug, ſo viel Licht muß da ſeyn, daß man von den Gegenſtänden etwas beobachten könne. Daraus, daß jetzt für uns das Licht des Tages von der Sonne kommt, läßt ſich nicht ſchließen, daß vor dem Daſeyn der Sonne gar kein Licht geweſen ſey. Es giebt ja jetzt auch außer unſerer Sonne andere Lichtkörper, die, unabhängig von ihr, andern leuchten. Die Sonne ſelbſt zeigt ſich erſt im vierten Gemählde, (Tagewerk). Für jetzt iſt es genug, daß es abwechſelnd hell und dunkel iſt, und daß gleichſam Werkmeiſter und Zuſchauer Licht haben. Es ſcheint aber nur ein dämmerndes, mattes Licht zu ſeyn, etwa wie vor Aufgang oder nach Untergang der Sonne. — Zweytes Gemählde, V. 6. — 8. Es dämmert über der Erde; aber noch umfließt ein Ocean den ganzen Erdball, und Nebel und Dünſte ſchweben über dem Waſſer. Es wird das obere Waſſer von dem untern geſchieden, damit, (wie es die Aegyptier nach Diod. Sic. I, 7. ausdrückten,) Himmel und Erde nicht mehr vermiſcht und in Einer Maſſe vereinigt wären, wie es am erſten Tage noch war. Dies iſt das zweyte Tagewerk. — Drittes Gemählde, V. 9. — 13. Nach dieſer großen Scheidung können nun erſt die übrigen großen Veränderungen ungehinderter vor ſich gehen. Der Werkmeiſter legt erſt an die untere Region ſeine Hand. Aus dem untern Gewäſſer läßt er trockenes Land hervorgehen, und ſcheidet davon den Ocean und das ſämmtliche übrige Waſſer der Erde, das nun in die niedrigern Gegenden abfließt. — Dies Land wird mit Gewächſen aller Art beſetzt. Der Phyſiker kann hier freylich den Einwurf machen, es ſey nicht glaublich, daß ſchon vor Erſcheinung der Sonne Gewächſe aus der Erde ſproſſen. Aber 1) ſo iſt es jetzt erfahrungsmäßig nach völliger Ausbildung des Weltalls und Erdbodens. Allein daraus folgt nicht, daß es in dem Zuſtande ihres Werdens eben ſo habe ſeyn müſſen. Hiezu kommt 2) daß die Gewächſe jetzt (am dritten Tage) auch nur bloß hervorgebracht werden. Sie erhalten aber durch die gleich am folgenden Tage erſcheinende Sonne erſt ihr Wachsthum und Gedeihen. Jetzt wird vorerſt nur geſäet und gepflanzt, und zwar zum allererſten Mal, von dem, der Samen und Pflanzen ſchuf; und ſo, wie man noch jetzt oft heute darum ſäet und pflanzt, weil

eil man gerade morgen und in den nächſten Tagen günſtiges Wet-
r fürs Keimen und Aufgehen erwartet, ſo war es auch hier bey
r allererſten Ausſaat und Pflanzung. — Viertes Gemählde,
. 14. — 19. Nun wird die obere Region bearbeitet, das obere
Waſſer oder die Atmoſphäre. Hier ſchweben, wie es dem Auge
rkommt, oben über den Wolken, in hoher, unabſehlicher Ferne,
onne, Mond und Sterne. Dieſe erleuchten von nun an
: Erde, und wirken auf ſie. Der kleine Mond iſt nächſt der
onne das größte Licht, weil es uns ſo erſcheint. Man würde
n Mahler mit Recht eines Fehlers zeihen, wenn er es anders
rſtellte. Er muß es ſo mahlen und darſtellen, wie wir es
rklich beobachten. — Fünftes Gemählde oder Tagewerk.
as obere und untere Waſſer wird mit Einwohnern beſetzt, Vögel,
ſche und andere Waſſerthiere, V. 20. — 23. Daß Moſes
: Vögel aus dem Waſſer gebildet werden laſſe, wie mehrere
rinten, iſt ganz ungegründet. — Sechstes Gemählde oder
ıgewerk, V. 24. — 31. Nun werden die Bewohner des trocke-
n Landes hervorgebracht, nachdem für ſie alles gehörig vorberei-
und für ihren Lebensunterhalt geſorgt iſt; nämlich die ſämmt-
hen Landthiere, die vierfüßigen und kriechenden Thiere, und
letzt der Menſch, der Herr der irdiſchen Schöpfung. Dieſer
rd in ſeine Wohnung nicht eher eingeführt, als bis ſie ganz
tig iſt. Erſt wird das Haus gebauet, dann zieht der Bewohner
. Hierüber mehreres im Artikel von der Schöpfung des Men-
en. V. 31. beſichtigt der Werkmeiſter gleichſam nochmals am
ide des ſechsten Tages ſein ganzes Kunſtwerk: er ſahe alles
, was er gemacht hatte, und es war ſehr gut! Auch
Ende jedes einzelnen Tagewerkes ſteht dieſe Billigungsformel;
r mit einer doppelten Ausnahme. a) Sie fehlt ganz V. 8. am
ide des zweyten Tagewerkes. Die LXX haben auch hier wirk-
) in einigen Manuſcripten die Formel, in andern Manuſcripten
:r fehlt ſie. Zachariä (Bibl. Th. II. S. 34. f.) vermuthet,
j die Worte, V. 8.: da ward aus Abend und Mor-
n der andere Tag, erſt am Ende des zehnten Verſes ſtehen
ten, vor den Worten: und Gott ſahe, daß es gut war;
j alſo der Anfang des dritten Tagewerkes noch zum zweyten ge-
te. Aber ohne Noth. Die Billigungsformel ſoll ſich nicht nach
Eintheilung der Tage, ſondern nach der Vollendung einzelner
höpfungsſtücke richten. Mit dem zweyten Tagewerk hörten
h nicht alle Veränderungen auf, die mit dem Waſſer vorgehen
ten; ſie gehn noch bis ins dritte Tagewerk fort. Darum
int die Billigungsformel beym zweyten zu fehlen. — b) Am
ſten Tagewerk ſteht die Formel in der Mitte, hinter der Schöp-
g der Thiere, V. 26. Hier dient ſie gleichſam ſtatt einer Pauſe,
Michaelis und Eichhorn gut bemerken, weil hier die

nie-

ſelbſt überlaſſen, ſchwerlich davon etwas ahnen können, daß ſolche Revolutionen und Umänderungen ſchon vordem erfahren ha (Vergl. §. 48. Num. II.) Ein ſolcher Verfaſſer, der in der al Welt ſich ſelbſt überlaſſen ſchrieb, konnte ſich auch wohl nicht deni daß die Erde ſpäter als die andern Himmelskörper ausgebildet wor ſey, da die alte Welt glaubte, daß jene hauptſächlich nur um uns Erde willen da wären. So läßt ſich demnach κατ' ἀνθρωπον gen, daß bey der Meinung, daß dieſe Urkunde ein bloß men liches Produkt ſey, und daß ſie Moſes, ohne allen höhern Einfl der Geneſis einverleibt habe, dieſe Erklärung nicht ſtatt find könne. Alſo wird man dabey bleiben müſſen, daß Moſes eig wahre Meinung dahin gegangen ſey, daß die ganze Sinnenwe das ganze ſichtbare Univerſum, zuſammen von Gott hervorg bracht und ausgebildet worden ſey, und zwar in der Ordnun und Folge, wie er es Cap. 1. beſchreibt. Die Hypotheſen d neuern Naturforſcher über den eigentlichen Stoff des Erdbo dens laſſen ſich übrigens aus Moſes weder beſtätigen no widerlegen; z. B. des Whiſton, der ihn aus einem Kometa gebildet werden läßt; des Leibnitz, der ihn zu einer ausge brannten Sonne macht; des Büffon, nach welchem di ſämmtlichen Planeten Trümmer vom Sonnenkörper ſind, durch ſto eines Kometen abgebrochen; oder des Wideburg, der di Erde urſprünglich für einen Sonnenfleck hält, (Neue Muthmaſſun gen über die Sonnenflecke u. ſ. w., Gotha 1776). S. über dieſ und andere Syſteme Silberſchlag's Geogonie, der übrigen die Meinung derer mit Recht mißbilligt, die behaupten, Moſ rede nur von einer Revolution der Erde. Die ſämmtlichen ge lehrten Fragen und Forſchungen über den Stoff des Erdbodens u. ſ. liegen außer Moſes Plan und Sphäre; und jede von jenen Hypotheſen der Naturforſcher kann angenommen und verworfen werden, der Moſaiſchen Erzählung unbeſchadet. Aber es läßt ſich durch Moſes Autorität auch nicht einmal die Frage entſcheiden, ob damals der ganze Erdboden zugleich, oder etwa fürs erſte nur die höchſten Gegenden Aſiens ihre ganze und vollendete Ausbildung und jetzige Einrichtung erhalten haben? Letzteres nimmt Herder an; auch Döderlein. Aber der Verfaſſer jener Urkunde ſcheint doch mehr für das erſtere zu ſtimmen. Er redet in ganz allgemeinen Ausdrücken von der Erde, ſo weit ſie ihm nämlich bekannt war. Doch entſcheiden kann man darüber nichts.

Anm. Man hat auch die Frage aufgeworfen: um welche Jahrszeit die Welt erſchaffen ſey? Die Juden behaupten gewöhnlich, daß die Welt im Herbſt erſchaffen ſey, nach der chaldäiſchen Parapharaſe und den Kabbaliſten. Sie gründen ſich beſonders darauf, daß die Patriarchen in den älteſten Zeiten ihre Jahre vom Herbſt angefangen hätten, welches aber auch nicht einmal erweislich iſt. — Andere behaupten, im Frühlinge, welcher Meinung viele Kirchenlehrer und neuere chriſtliche Schrift

Schriftſteller beygetreten ſind, als Scaliger, de emendat. tempp. in der erſten Ausg. In der zweyten vertheidigt er die erſte Meinung. Man führt dafür an, daß 1 Moſ. 1, 11. geſagt werde: Gott habe Gras und Kraut aus der Erde aufwachſen laſſen, welches ſich beſſer für den Frühling als Herbſt ſchicke; und 2 Moſ. 12, 2. werde verordnet, daß der Monat Niſan (April) der erſte im Jahre der Juden ſeyn ſolle; u. ſ. w. Die Aegyptier ſollen nach Solinus und Macrobius den Sommer für die erſte Jahreszeit ausgegeben haben. — Die ganze Unterſuchung iſt ohne Nutzen, und im Grunde thöricht. Denn die Jahreszeit kann nur relativ beſtimmt werden in Rückſicht auf die Lage des Landes, worin die erſten Menſchen gewohnt haben. Denn die Jahreszeiten ſind ja nicht überall zu gleicher Zeit dieſelben; ſondern wenn in einer Gegend Sommer iſt, hat eine andere ihren Winter, u. ſ. w.

§. 50.

Darſtellung der Erzählung von der Schöpfung nach Moſes, B. 1. C. 1.

I. Voran ſteht eine allgemeine Nachricht: 1) von der Schöpfung überhaupt, und ſodann 2) von dem erſten Zuſtande der Erde, ehe alles durch die einzelnen Tagewerke ausgebildet wurde. (V. 1. und 2.) — בראשית, d. i., was unter allen Weltbegebenheiten zuerſt geſchah und womit die Geſchichte aller Dinge begann, war dies, daß Gott das Weltall hervorbrachte, (Himmel und Erde, §. 45.). Philo de opif. m. p. 16. Pf. το· ἐν ἀρχῃ ἐποιησεν, ἰσον ἐστι τῳ· πρωτον (zuerſt) ἐποιησε τον οὐρανον. Aehnlich Cic. Off. I, 4. a principio omnia facta a diis et conſtituta ſunt, vergl. de N. D. I, 12. Was damals allein da war, war Gott! Dieſer gab das Daſeyn allem, was außer ihm da iſt. Daher iſt auch Joh. 1, 1. zu erklären: ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ λογος. — Heſiod. Theog. 45. ἐξ ἀρχης, ab initio mundi. Nun geht Moſes, nach Vorausſchickung dieſes allgemeinen Satzes, (ſ. §. 49.), ſogleich V. 2. auf die Erde über. Die Erde war wüſte (תהו wird bey den Hebräern und Arabern von Einöden, wüſten Städten gebraucht) und leer (בהו leer, unbeſetzt, z. B. Zimmer, ohne Hausgeräth, bey den Arabern). Beides Jeſ. 34, 11. Die Erde wird alſo hier als eine rohe, formloſe Maſſe beſchrieben, die nun, ſo wie zugleich die übrige Körperwelt, von dem Werkmeiſter in ſechs Tagen bearbeitet wird, und nach und nach ihre völlige Ausbildung erhält. Die ganze Beſchreibung iſt abgefaßt nach menſchlicher Weiſe und für die gemeine Faſſungskraft berechnet, ſo wie auch ſelbſt der Menſch, ſelbſt nach Kap. 2., allmählich ausgebildet und wie ein Kunſtwerk bearbeitet wird. — Und Finſterniß war auf dem tiefen Gewäſſer, תהום, die Tiefe, Luther; ἀβυσσος, die LXX; aber auch das tiefe Waſſer, profundum, profundum pelagus; ſo in der heiligen Schrift oft vom Meere, als 1 Moſ. 49, 25. Pſ. 106, 9.).

d. i. auf der Erde, die damals ganz mit Waſſer umfloſſen war, war alles finſter. So beſchreiben Moſes und die alten hebräiſchen Propheten immer die urſprüngliche Geſtalt der Erde. Alles war eine offenbare See, und finſter und ſchauervoll. Allmählich fiel das Waſſer, erſt kamen die höhern Gegenden und dann auch das niedrige Land zum Vorſchein, und es wurde hell darüber, wie weiter unten beſchrieben wird. Eine weitere Ausmahlung und poetiſcher Commentar darüber iſt Pſ. 104, 5. — 9. Weil alſo die Berge ſich zuerſt aus dem Waſſer emporhoben und ſichtbar wurden, ſo werden ſie deshalb von Moſes Pſ. 90, 2. als die älteſten Söhne der Erde beſchrieben, die ſie zuerſt geboren habe. Wir finden auch bey andern Nationen ähnliche Vorſtellungen von dem urſprünglichen Zuſtande und der uranfänglichen Geſtalt der Erde. Diod. Sic. I, 7. von den Aegyptiern; Euſeb. Praep. ev. I, 10. von den Phöniciern (aus Sanchuniathon): es ſey im Anfange alles in Unordnung, finſter und dunkel geweſen; auch in den Orphiſchen Geſängen. Es iſt dies an ſich ein ſehr natürlicher Gedanke. Denn vor dem Lichte geht gewöhnlich Finſterniß her; vor der Ordnung, Unordnung; vor der Fülle, Leere. Ueberſchwemmung macht noch jetzt die größte Verwüſtung und Veränderung auf Erden. Nach dem Homer iſt daher auch Ὠκεανος der erſte und älteſte Stammvater aller Götter, und aus ihm iſt alles hervorgegangen. S. Il. XIV, 201. 246. XV, 187. ſq. Nach den Hypotheſen vieler neuern Naturforſcher iſt der Meeresboden durch unterirdiſches Feuer emporgehoben worden; und ſo ſind Berge und das feſte Land entſtanden. Daher man es auch erklärt, daß Seeprodukte auf Bergen gefunden werden. [E. Silberſchlag's Geogonie.] Dieſer Behauptung widerſpricht Moſes nicht: man muß aber auch nicht glauben, daß er ſie hier habe vortragen wollen; denn er erzählt nur das Faktum, beſtimmt aber nicht, wie das feſte Land hervorgebracht ſey, ob durch Feuer oder durch etwas anderes. — רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם. Daſſelbe, was hier רוּחַ אֱלֹהִים heißt, iſt anderwärts נִשְׁמַת אֱלֹהִים, Cap. 2, 7. Pſ. 104, 30. Der Hauch, Odem Gottes, der alles belebt, d. i. die wirkende, alles belebende, allſchaffende Kraft Gottes. S. über das Wort mehr §. 9. und §. 19. Num. II. — רָחַף wird verſchieden erklärt. Die LXX und übrigen Griechen: ἐπεφερετο, fuhr daher über's Waſſer; Chald., Sam. und beide Araber: blies über dem Waſſer. Andere: erwärmen, calefacere (beleben), weil es vom Eyerausbrüten durch Wärme, 5 Moſ. 32, 11., vorkomme. Michaelis aus dem Syriſchen: herabfahren, ſich herablaſſen, ſe demittere. Im Grunde bleibt immer die Hauptidee der Wirkung und Bewegung, welche durch die allmächtige Gotteskraft hervorgebracht ſey.

II. Auf dieſe allgemeine Nachricht folgt von V. 3. die Beſchreibung des Sechstagewerks (hexaëmeron).

1) Vorläufig über die Frage: was hier unter Tagen zu verſtehen ſey? und über einige Schwierigkeiten, die ſich bey dieſer ganzen Schilderung finden, und wie ſie zu beſeitigen ſind. — Aus dem vorigen Paragraphen erhellt, daß Gott entweder die ganze Maſſe der Dinge, ſo wie ſie da iſt, auf einmal geſchaffen haben könne; oder, daß er erſt den Stoff derſelben, nebſt den Kräften, dieſen allmählich weiter zu entwickeln, hervorgebracht haben könne; und daß er die weitere Entwickelung dieſes Stoffs durch die Naturkräfte geſchehen ließ, und gleichſam nur da nachhalf und eingriff, wo ſie nicht hinreichten. Letzteres iſt die bibliſche Lehre. Auch iſt gewiß, daß die ganze Erzählung von den Tagewerken den Zweck habe, die Sache uns Menſchen recht ſinnlich und faßlich darzuſtellen, uns gleichſam vor die Augen zu mahlen, wie alles gleichſam theil- und aufgabenweiſe gearbeitet ſey, oder ſich unter Gottes Einwirkung und Leitung nach und nach entwickelt habe. — Unter den ſechs Tagen ſcheint Moſes allerdings gewöhnliche Tage von 24 Stunden zu verſtehen. Denn a) die Gränzen derſelben werden durchgängig durch Morgen und Abend beſtimmt; und da man dies nicht uneigentlich nehmen darf, ſo darf auch Tag nicht uneigentlich verſtanden werden. b) Auch in allen andern Stellen, wo Moſes auf die Schöpfungserzählung Rückſicht nimmt, werden immer ganz deutlich eigentliche Tage vorausgeſetzt, z. B. 2 Moſ. 20, 11. (bey Einſetzung des Sabbaths), und Cap. 31, 17. Die Ausleger fanden aber darin verſchiedene Schwierigkeiten, z. B. wie ſo vieles in einem Tage, ohne Anhäufung allzu vieler Wunder habe geſchehen können? oder: wie Moſes von Tagen ſprechen könne, (V. 5. 8. 13.), ehe noch die Sonne geweſen ſey, die nach V. 16. f. erſt am vierten Tage zum Vorſchein kam? und dergl. m. Daher erſann man vielerley andere Hypotheſen, als: die drey erſten Tage wären Perioden von unbeſtimmter Länge, die drey letzten aber ordentliche Tage von 24 Stunden. So auch Michaelis. Andere verſtehen unter יום durchgängig Perioden von unbeſtimmter Länge; oder ſie machen aus dem Tage einen ganz ungeheuren Zeitraum: z. B. nach Carteſius jeder Tag 1000 Jahr geweſen; alſo 6000 Jahr! nach Whiſton jener Tag nur ein Jahr. Jedermann ſieht, daß dies alles ohne Grund und willkührlich angenommen wird. — Will man ſich eine recht deutliche und anſchauende Vorſtellung von der ganzen Beſchreibung der Schöpfung machen, ſo muß man ſich ſechs einzelne Gemählde denken, auf denen die allmähliche Entſtehung und Ausbildung des Ganzen ſtückweiſe vorgeſtellt iſt. Der Mahler bedient ſich einer ſinnlichen Darſtellung, die natürliche Wahrheit hat; aber man fodert ſein Werk ſchlechterdings nicht wie einen ſchulgerechten Riß

(deli-

(delineatio) eines Mathematikers oder philosophischen Naturforschers ansehen und behandeln. Und so muß man Moses Beschreibung ansehen.

Erstes Gemählde, V. 3. — 5. Es wird über der bisher finstern und unsichtbaren Erde hell, damit sie dem Zuschauer sichtbar werde, und damit der Stoff vom Werkmeister bearbeitet und gebildet werden könne. Es ist Licht von periodischer Rückkehr und Wiederkunft, das Tag und Nacht hervorbringt, weil alles in Tagewerke abgetheilt ist. Wo dies Licht herkomme? ist eine Frage, die hier gar nicht aufzuwerfen ist. Genug, so viel Licht muß da seyn, daß man von den Gegenständen etwas beobachten könne. Daraus, daß jetzt für uns das Licht des Tages von der Sonne kommt, läßt sich nicht schließen, daß vor dem Daseyn der Sonne gar kein Licht gewesen sey. Es giebt ja jetzt auch außer unserer Sonne andere Lichtkörper, die, unabhängig von ihr, andern leuchten. Die Sonne selbst zeigt sich erst im vierten Gemählde, (Tagewerk). Für jetzt ist es genug, daß es abwechselnd hell und dunkel ist, und daß gleichsam Werkmeister und Zuschauer Licht haben. Es scheint aber nur ein dämmerndes, mattes Licht zu seyn, etwa wie vor Aufgang oder nach Untergang der Sonne. — Zweytes Gemählde, V. 6. — 8. Es dämmert über der Erde; aber noch umfließt ein Ocean den ganzen Erdball, und Nebel und Dünste schweben über dem Wasser. Es wird das obere Wasser von dem untern geschieden, damit, (wie es die Aegyptier nach Diod. Sic. I, 7. ausdrückten,) Himmel und Erde nicht mehr vermischt und in Einer Masse vereinigt wären, wie es am ersten Tage noch war. Dies ist das zweyte Tagewerk. — Drittes Gemählde, V. 9. — 13. Nach dieser großen Scheidung können nun erst die übrigen großen Veränderungen ungehinderter vor sich gehen. Der Werkmeister legt erst an die untere Region seine Hand. Aus dem untern Gewässer läßt er trockenes Land hervorgehen, und scheidet darum den Ocean und das sämmtliche übrige Wasser der Erde, das nun in die niedrigern Gegenden abfließt. — Dies Land wird mit Gewächsen aller Art besetzt. Der Physiker kann hier freylich den Einwurf machen, es sey nicht glaublich, daß schon vor Erschaffung der Sonne Gewächse aus der Erde sprossen. Aber 1) so etwas ist jetzt erfahrungsmäßig nach völliger Ausbildung des Weltalls und Erdbodens. Allein daraus folgt nicht, daß es im ersten Zustande ihres Werdens eben so habe seyn müssen. Hiezu kommt 2) daß die Gewächse jetzt (am dritten Tage) auch nur blos hervorgebracht werden. Sie erhalten aber durch die gleich am folgenden Tage erscheinende Sonne erst ihr Wachsthum und Gedeihen. Jetzt wird vorerst nur gesäet und gepflanzt, und zwar zum allererstenmal, von dem, der Samen und Pflanzen schuf; und so, wie man noch jetzt oft heute darum säet und pflanzt, weil

man gerade morgen und in den nächsten Tagen günstiges Wet-
fürs Keimen und Aufgehen erwartet, so war es auch hier bey
allererſten Aussaat und Pflanzung. — Viertes Gemählde,
14. — 19. Nun wird die obere Region bearbeitet, das obere
ſſer oder die Atmoſphäre. Hier ſchweben, wie es dem Auge
ommt, oben über den Wolken, in hoher, unabsehlicher Ferne,
nne, Mond und Sterne. Diese erleuchten von nun an
Erde, und wirken auf sie. Der kleine Mond ist nächst der
me das größte Licht, weil es uns so erscheint. Man würde
Mahler mit Recht eines Fehlers zeihen, wenn er es anders
tellte. Er muß es so mahlen und darstellen, wie wir es
lich beobachten. — Fünftes Gemählde oder Tagewerk.
obere und untere Wasser wird mit Einwohnern besetzt, Vögel,
che und andere Waſſerthiere, V. 20. — 23. Daß Moses
Vögel aus dem Waſſer gebildet werden lasse, wie mehrere
ten, ist ganz ungegründet. — Sechstes Gemählde oder
werk, V. 24. — 31. Nun werden die Bewohner des trocke-
Landes hervorgebracht, nachdem für sie alles gehörig vorberei-
nd für ihren Lebensunterhalt gesorgt ist; nämlich die sämmt-
n Landthiere, die vierfüßigen und kriechenden Thiere, und
t der Menſch, der Herr der irdischen Schöpfung. Dieser
in seine Wohnung nicht eher eingeführt, als bis sie ganz
z ist. Erst wird das Haus gebauet, dann zieht der Bewohner
Hierüber mehreres im Artikel von der Schöpfung des Men-
. V. 31. besichtigt der Werkmeister gleichsam nochmals am
des sechsten Tages sein ganzes Kunstwerk: er ſahe alles
was er gemacht hatte, und es war ſehr gut! Auch
Ende jedes einzelnen Tagewerkes steht diese Billigungsformel;
mit einer doppelten Ausnahme. a) Sie fehlt ganz V. 8. am
des zweyten Tagewerkes. Die LXX haben auch hier wirk-
n einigen Manuscripten die Formel, in andern Manuscripten
fehlt sie. Zachariä (Bibl. Th. II. S. 34. f.) vermuthet,
die Worte, V. 8.: da ward aus Abend und Mor-
der andere Tag, erst am Ende des zehnten Verses stehen
, vor den Worten: und Gott ſahe, daß es gut war;
lso der Anfang des dritten Tagewerkes noch zum zweyten ge-
Aber ohne Noth. Die Billigungsformel soll sich nicht nach
intheilung der Tage, sondern nach der Vollendung einzelner
pfungsstücke richten. Mit dem zweyten Tagewerk hörten
nicht alle Veränderungen auf, die mit dem Wasser vorgehen
; sie gehn noch bis ins dritte Tagewerk fort. Darum
t die Billigungsformel beym zweyten zu fehlen. — b) Am
en Tagewerk steht die Formel in der Mitte, hinter der Schöp-
der Thiere, V. 26. Hier dient sie gleichsam statt einer Pause,
Michaelis und Eichhorn gut bemerken, weil hier die
nie-

niedere Schöpfung vollendet, und der Uebergang zur Hervorbringung des edelsten Geschöpfes der Erde, des Menschen, gemacht wird.

2) Erläuterung einiger dunkeln Ausdrücke in der Beschreibung des Sechstagewerkes:

V. 3. Was das Sprechen (wollen, befehlen) hier und sonst in der Schöpfungsgeschichte bedeute, s. §. 47. II, 1.

V. 6. רָקִיעַ hat Luther durch Veste übersetzt, weil die Vulgata firmamentum hat, und dies eine Uebersetzung von dem στερεωμα der LXX ist. Das Stammwort heißt: stampfen, treten, Ez. 6, 11. Cap. 25, 6. Daher auch ausbreiten, ausdehnen, schlagen, breit treten (calcando expandere). Mose und andere biblische Schriftsteller gebrauchen es immer vom Himmel; Gewölbe, (fornix, camera), das Ausgespannte, Ausgedehnte über uns; anderswo auch Zelt des Himmels. Woher Ausdruck und Idee eigentlich seyen, lernt man am besten aus Ezechiels Gesichten, Cap. 1, 22. 23. und 26. C. 10, 1. Da kommt es von dem Fußboden des göttlichen Throns im Himmel vor. Man denkt sich Gott, den Herrscher und Richter, sitzend auf einem Thron im Himmel. Auch andere Völker hatten die Meinung. So sitzen nach Homer die Götter beym Zeus χρυσειῳ ἐν δαπεδῳ, (auf goldgetäfeltem Boden), Il. IV, 2. Nämlich über dem Himmelsgewölbe ist Gottes höchstes Heiligthum und sein Thron. Das Himmelsgewölbe ist der Boden, worauf er seine Füße setzt, und über welchen er auch mit seinem Donnerwagen fährt. S. die angeführten Stellen beym Ezechiel. Die ganze Erde, deren Decke diese רָקִיעַ ist, heißt daher oft Gottes Fußbank. Es wird unter רָקִיעַ 1) die Atmosphäre (Lufthimmel) verstanden, welche die Regen- und Gewitterwolken trägt, und auch 2) was noch über derselben ist, (alles, was das Auge über sich am Himmel erblickt). In der unermeßlichen Ferne des blauen Himmels, hoch über der Wolkenregion, schweben nun auch, wie es dem Auge erscheint, Sonne, Mond und Sterne. Daher werden sie V. 15. 17. auch an das Himmelsgewölbe gesetzt. Wenn es V. 8. heißt: Gott habe das רָקִיעַ Himmel genannt, so heißt dies: was wir Himmel nennen, sey seine Fußbank; was wir hoch über unserm Haupte sehen, sey unter seinen Füßen, wie bey Homer. Die Menschen nennen es so, — in der Sprache der Götter heißt es anders; — die Gottheit sieht alles aus einem andern Gesichtspunkte an, als wir, nennt es daher auch anders, nach menschlicher Weise zu reden.

V. 11. 12., אֵשֶׂב, das allgemeinere Wort, von allem dem, was aus der Erde hervorwächst, (das Pflanzengrün). — עֵץ, Bäume

und

und arboreſcirende (baumartige, holzartige) Pflanzen. — עֵשֶׂב, Kraut, kleinere Gewächſe. — זָרַע wird bey den Hebräern vom Säen und Pflanzen gebraucht, faſt wie zuweilen das lateiniſche ſerere. Daher überhaupt alle und jede Art der Fortpflanzung derſelben hier damit beſchrieben wird.

V. 14. wird angeführt, wozu die Himmelskörper der Erde und den Menſchen dienen. — Das Wort אוֹת, Zeichen, bedeutet Abtheilungszeichen der Zeiten. Sonne und Sterne ſollen beſtimmen die Zeiten (מוֹעֲדִים), Tage und Jahre. מוֹעֵד ſind wohl nicht Jahreszeiten, (die vier Jahresabtheilungen, die jährlichen Zeitwechſel), ſondern Monate. Denn a) wird es mit Jahren und Tagen verbunden; b) Pſ. 104, 19. wird es dem Monde beygelegt, daß von ihm מוֹעֲדִים herkämen, weil ſie durch die Bewegung des Mondes beſtimmt werden. (Den Mond ſchuf er zur Zeitrechnung.)

V. 20. שֶׁרֶץ, Luther: webende Thiere. An andern Orten: wimmeln. Es wird von der lebhaften, ſchnellen Bewegung der Thiere, die in großer Anzahl beyſammen ſind, eigentlich gebraucht. Es wird daher von Fiſchen, aber auch von Vögeln und andern Thieren geſagt, z. B. 2 Moſ. 1, 7. Hier iſt es von Waſſerthieren, vergl. Pſ. 104, 25. — עַל־פְּנֵי הַשָּׁמַיִם, nicht ſupra coelum, ſondern: am Himmel, gegen den Himmel zu, (himmelan, himmelwärts), wie der Flug der Vögel dem Auge erſcheint.

V. 21. תַּנִּינִים, Luther: Wallfiſche, weil die LXX κητη, und die Vulgata ceti hat. Aber dieſe Wörter bedeuten jede große Fiſche, piſces cetacei. Das hebräiſche Wort wird von allen Waſſerthieren der größern Gattung gebraucht, wie Pſ. 104, 26., z. B. Krokodilen, als Ezech. 29, 3. C. 32, 2.; auch von großen Schlangen. — רֶמֶשׂ wird von allen Thieren geſetzt, die ſich auf dem Bauche fortbewegen. Daher Gewürm; aber man findet es auch von ſchwimmenden, und ſelbſt vierfüßigen Thieren, die nicht, wie der Menſch, aufrecht gehen.

V. 22. בָּרַךְ wird hier, wie oft, von der Geſchlechtsvermehrung gebraucht, oder von der Ertheilung des Vermögens, ihr Geſchlecht fortzupflanzen, wie V. 28. — 1 Moſ. 24, 60. Pſ. 128, 3. 4.

V. 24. Eine Eintheilung der Landthiere: 1) בְּהֵמָה, das größere Vieh, das aber zahm iſt, und von Menſchen gezogen wird, wenn es dem חַיָּה entgegengeſetzt wird; 2) רֶמֶשׂ, das kleinere zahme Vieh; 3) חַיְתוֹ־אֶרֶץ, das Wild.

Sechster Artikel.

Von der Schöpfung des vornehmsten sichtbaren Geschöpfes Gottes auf dieser Erde, oder von der Schöpfung des Menschen, und dessen ursprünglichem Zustande.

(Vergl. Vorerinnerung zu §. 14. und 45.)
[M. p. 95. f. §. 1. f.]

§. 51.

Ueber die Natur des Menschen, besonders der Seele des Menschen, und über die Bestimmung desselben.

[M. p. 95. 96. §. 1. 2. 3.]

Hiemit kann in diesem Artikel am bequemsten der Anfang gemacht werden; sodann über die Mosaische Erzählung von der Schöpfung der ersten Menschen; hierauf von dem ursprünglich glücklichen Zustande der ersten Menschen, (sowohl nach der Bibel und den unter den christlichen Lehrern üblich gewordenen Vorstellungen und Terminologien, als auch nach den Begriffen der nicht-jüdischen und nicht-christlichen Völker); und endlich von der Erhaltung und Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts.

I. Ueber die Natur des Menschen. 1) Ueber die Frage: aus wie vielerley Theilen der Mensch bestehe? Die Lehre, daß der Mensch aus zwey Theilen, oder zwey von einander sehr verschiedenen Substanzen bestehe, nämlich aus Leib und Seele, finden wir in der Bibel beständig, auch im alten Testamente, als: Pred. 12, 7. (Der Staub (Leib) kommt wieder zur Erde, deren Theil er gewesen ist; der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gege-

ben

ben hat); Matth. 10, 28. (Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können); u. dergl. Wir können auch das Bewußtſeyn in uns ſelbſt auf keine Weiſe unterdrücken, daß es außer unſerm Körper noch ein gewiſſes höheres Weſen in uns gebe, wodurch wir belebt werden, und wodurch wir das Vermögen, zu empfinden, zu denken, zu wollen, und zu handeln, bekommen. Unter den Philoſophen hat es indeſſen immer einige gegeben, die entweder die Seele oder den Leib für den einzigen weſentlichen Theil des Menſchen ausgegeben haben. Andere haben behauptet: der Menſch beſtehe aus drey weſentlichen Theilen, Leib, Seele und Geiſt. Den Urſprung dieſer Meinung leitet man aus der kabbaliſtiſchen und Platoniſchen Philoſophie her. Die Kabbaliſten theilen die menſchliche Seele in נֶפֶשׁ (Lebensgeiſt, anima vegetativa), רוּחַ (ſinnliche Seele, anima ſenſitiva), und נְשָׁמָה (vernünftige Seele, anima rationalis) ein; aber ſie verſtehn nicht drey verſchiedene Subſtanzen, ſondern drey verſchiedene Kräfte Einer Subſtanz darunter. Auch Plato legte zwar dem Menſchen eine zwey- oder dreyfache Seele bey, (wovon in der Geſchichte der Philoſophie), aber er behauptete doch eigentlich nicht, daß der Menſch aus drey Theilen beſtehe. Einige ſpätere Philoſophen, ſeit den Zeiten der Scholaſtiker, nehmen auch eine dreyfache Seele des Menſchen an, eben ſo wie die Kabbaliſten; andere eine zweyfache; und dieſe letztern ſagen: der Menſch beſtehe aus drey Theilen. Aber zum Theil erklären ſie ſich ſo zweydeutig und dunkel darüber, daß man zweifelhaft bleibt, ob ſie die mehrern Seelen für wirklich von einander verſchiedene Subſtanzen, oder nur für verſchiedene Kräfte einer und derſelben Subſtanz angeſehn haben. Mehrere von den chriſtlichen Theologen und Philoſophen, die behauptet haben, daß der Menſch aus drey weſentlich von einander verſchiedenen Theilen beſtehe, haben ſich auf verſchiedene bibliſche Stellen berufen, als Luc. 1, 46. 47. (Meine Seele erhebt den Herrn, mein Geiſt freut ſich Gottes, u. ſ. w.), Jeſ. 26, 9., und ſonderlich auch 1 Theſſal. 5, 23. (Euer Geiſt, ſammt Seele und Leib müſſen unſträflich erhalten werden, auf die Zukunft Chriſti); auch Hebr. 4, 12. (Das Wort (Drohungen) Gottes durchdringe und ſcheide Seele und Geiſt). Unter den Neuern hat Theophr. Paracelſus dies zuerſt mit behauptet, und ihm folgen die Böhmiſten, Weigelianer u. a. Theoſophen, ingleichen Andr. Rüdiger in ſ. Phyſica divina. Auch Luther folgt dieſer Eintheilung; doch ſieht man deutlich, daß er Geiſt und Seele nicht als verſchiedene Subſtanzen betrachtet, ſondern nur in Anſehung der Eigenſchaften und Wirkungen von einander unterſchieden hat. — Was die Stellen aus der Bibel betrifft, ſo iſt zu bemerken: a) daß in den meiſten der angeführten Oerter πνευμα und ψυχη wirklich Synonyme ſind, als im Jeſaias und Lucas. Auch Hebr. 4. ſind ψυχη und πνευμα

gleich-

gleichbedeutend, man mag sie nun Leben oder Seele übersetzen, und die Stelle ist von der Scheidung der Seele oder des Lebens vom Körper oder vom Tode zu verstehen. b) Was die Stelle in dem Briefe an die Thessalonicher betrifft, so kann sie entweder eben so erklärt werden, daß Paulus in der affektvollen Sprache mehrere synonyme Wörter auf einander häufe, da er offenbar im Affekt redet, um seiner Ermahnung dadurch desto mehr Nachdruck zu geben, (wie schon Augustinus, de anima, IV, 21., genommen hat); oder, wenn er ψυχη und πνευμα wirklich als verschieden gedacht hat, (wie dies allerdings das Wahrscheinlichste ist), so hat er doch gewiß nicht behaupten wollen, der Mensch bestehe aus drey verschiedenen wesentlichen Theilen, sondern er hat πνευμα und ψυχη als zwey verschiedene Kräfte Einer Substanz unterscheiden wollen. Dies thun auch sonst die Hebräer und griechischen Juden. Nämlich πνευμα bedeutet bey ihnen oft (wie רוּחַ) die obern Seelenkräfte, vornehmlich Verstand; ψυχη und נֶפֶשׁ die Kräfte der Seele, die wir mit den Thieren gemein haben, Sinnlichkeit, Sinne, Begierden. Ps. 131, 2. f. So sagt Josephus, (Ant. I, 1.), Gott habe den Menschen gegeben πνευμα και ψυχην. So auch ψυχη und πνευμα öfter im neuen Testamente, als Jud. V. 19., und bey Philo. —

2) Die ursprünglichen Bedeutungen fast aller der Wörter, womit in den alten Sprachen anfänglich der Begriff der Seele bezeichnet wird, sind: Luft, Hauch, Odem. Dies führt also von selbst auf den Begriff, den man sich ursprünglich von der Seele machte. Man dachte sie sich als die unsichtbare Kraft, oder das unsichtbare Wesen, wodurch der Körper sein Leben und seine ganze Thätigkeit erhält; so dunkel und unbestimmt auch übrigens die Ideen selbst seyn mochten, die man sich von diesem Wesen machte; und dies ist auch wirklich genug fürs praktische Leben. Da nun der Mensch nur so lange lebt und thätig ist, als er athmet, und da gerade dies der am meisten in die Sinne fallende Beweis des Lebens ist, so war es natürlich, daß man Leben und Seele mit solchen Wörtern bezeichnete, die eigentlich den Odem bedeuten. — Daher heißt die Seele bey den Hebräern רוּחַ, נְשָׁמָה, bey den Griechen ψυχη und πνευμα. Vergl. die Anmerkung zu §. 9. und vorzüglich §. 19. Num. II. Das Wort נֶפֶשׁ ist spiraculum, anhelitus, von נָפַשׁ hernach vita, wie Ps. 49, 9. 16.; dann animus, Ps. 16, 10.; auch was in der Seele vorgeht, Empfindungen, Begierden, u. s. w. Eben dies gilt von dem lateinischen Wort spiritus und den Wörtern animus und anima, die beide ursprünglich so viel als aura, flatus, halitus bedeuten und mit dem griechischen ἀνεμος Ein Wort zu seyn scheinen. 3) Was die innere Natur und Beschaffenheit der menschlichen Seele betrifft, so gehört diese zu den dunkelsten und schwersten Fragen, die man in diesem Erdenleben nie befriedigend wird beantworten können. In der Bibel

ist

iſt auch nichts, was zur Entſcheidung derſelben gebraucht werden könnte. Sie wird bloß dem Leibe (גְּוִיָּה) entgegengeſetzt; von dieſem heißt es: er werde zur Erde, woraus ihn Gott geſchaffen habe; die Seele aber kehre zu Gott zurück, der ſie gegeben habe, (auf eine andere Art hervorgebracht habe, als den Leib). Pred. 12, 7. Alles dies, mit ſichtbarer Beziehung und Rückſicht auf die Erzählung 1 Moſ. 2., worüber §. 52. Uebrigens iſt dies ganz augenſcheinlich, daß die Bibel beſtändig Leib und Seele genau unterſcheidet, als verſchiedene Subſtanzen, und jeder beſondere und unterſcheidende Eigenſchaften und Wirkungen zuſchreibt; und dies iſt überdies auch der Denk- und Vorſtellungsart, die wir in der alten Welt durchgängig finden, vollkommen angemeſſen. Aber man würde ſich ſehr irren, wenn man deshalb glauben wollte, daß die Iſraeliten der alten Zeit denjenigen ſtrengen und metaphyſiſchen Begriff von der Geiſtigkeit oder Immaterialität der menſchlichen Seele gehabt hätten, der in den neuern philoſophiſchen Schulen herrſchend iſt. Für jenes Zeitalter war er viel zu hoch und zu transſcendental; eben ſo, wie der Begriff von der Geiſtigkeit Gottes, im reinſten metaphyſiſchen Sinne. Die alte Welt, (Juden, Griechen, auch die jetzigen ungebildetern Völker,) dachte ſich alles, was ſich bewegt, als belebt durch einen Geiſt; und dieſen Geiſt ſtellte man ſich als etwas von einem groben Körper zwar ganz Verſchiedenes, aber doch als etwas Körperähnliches, oder als etwas Subtil-Körperliches vor, wie etwa Luft, Hauch, Odem. Dies beweiſen auch die Sprachen. S. Num. 2. und §. 19. II. das über die Geiſtigkeit Gottes Bemerkte. [S. Bemerkungen hierüber in dem Progr. Orig. op. de immort. an. ap. mat. barbaras in den Scr. var. arg. n. III.] — Aus dem Bisherigen erhellt: a) daß ſich der ſogenannte grobe Materialismus aus der Bibel nicht beſtätigen laſſe, ſondern ihr vielmehr geradezu widerſpreche, da man nämlich der Seele gar keine Selbſtſtändigkeit zugeſteht, oder ſie für keine Subſtanz, ſondern für ein bloßes Accidens der Materie, oder des Körpers, anſieht. Dies behaupteten unter den Juden die Sadducäer, vergl. Apoſtelg. 23, 8., und unter den griechiſchen Philoſophen zuerſt Dicäarchus, der nach Cic. Tuſc. I, 10. die Exiſtenz der Seele als eines vom Körper verſchiedenen Weſens gänzlich läugnete. Viele Neuere haben, wie bekannt, dieſe Sätze auch behauptet, als Hobbes, Toland, de la Mettrie, der Verfaſſer des Syſtème de la nature, und andere. Wirklich aber machte Will. Coward, (ein engliſcher Arzt,) den ſehr verunglückten Verſuch in ſeinen Gedanken über die Seele, (London 1704), den groben Materialismus mit der heiligen Schrift zu vereinigen. Auch hat Prieſtley ſeine Ideen von der Seele, (die auf Materialismus führen,) vergeblich aus der heiligen Schrift zu erweiſen geſucht. — Aber b) eben ſo wenig laſſen ſich

auch

auch die neuern fein ausgesponnenen metaphysischen Theorien über die vollkommene Geistigkeit und Immaterialität der Seele, im strengsten philosophischen Sinne, aus der Bibel erweisen, wie aus dem Obigen erhellt. Denn die alte Welt dachte sich einen Geist nicht völlig so, wie ihn unsere Metaphysiker denken. Ueberhaupt hätten die christlichen Theologen besser gethan, wenn sie hier nicht weiter gegangen wären, als die Bibel, und den Streit, dessen Gegenstand weit außerhalb unserer Sphäre liegt, den Metaphysikern überlassen hätten. Denn die Lehre von der Immaterialität der Seele, (im strengsten philosophischen Sinne,) ist überhaupt für die Religion bey weitem nicht von der Wichtigkeit, als man gewöhnlich annimmt. Man hat ihr nur darum besonders ein so großes Gewicht beygelegt, weil man sie als Hauptprämisse zu dem metaphysischen Beweis der Seelenunsterblichkeit angesehn hat. Aber die Immaterialität der Seele, (im strengsten Sinne,) kann doch wirklich durch alle dafür angeführte philosophische Gründe nie zu einer völlig einleuchtenden Evidenz gebracht werden. Man hätte daher jenen Beweis auf diese sehr unsichern Argumente gar nicht gründen sollen. Weil aber die Lehre vom groben Materialismus sehr gemißbraucht wurde, indem viele Materialisten die Sterblichkeit oder Vernichtung der Seele mit dem Tode des Körpers behaupteten, (als Hobbes, Toland, de la Mettrie, u. a.); so ist es daher hauptsächlich gekommen, daß man die ihnen entgegengesetzten feinen Bestimmungen der Philosophen mit ins theologische System aufgenommen und der Bibel untergelegt hat. Es kann aber jemand glauben, daß die völlige Immaterialität der Seele, im metaphysischen Sinne, nicht eigentlich erwiesen werden könne, und dabey doch von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt seyn. Die strengsten Vertheidiger der Immaterialität müssen doch zugeben, daß Gott auch einen Geist vernichten könne, ungeachtet seiner reinsten Einfachheit: warum sollte er denn nicht auch eine nicht ganz einfache Substanz unsterblich machen können? — Die Untersuchung von der Unsterblichkeit der Seele kommt im zweyten Theile, §. 149., vor, und die von dem Ursprung derselben, in diesem Artikel, §. 57.

II. Ueber die Bestimmung des Menschen, als eines vernünftigen und sittlichen Geschöpfes. (Vergl. M. §. 2. 3. p. 96. und Einleitung §. 2.) Wenn man fragt: Was ist die Bestimmung des Menschen? so heißt das: Was bin ich als Mensch? was habe ich daher als Mensch zu thun und zu erwarten? oder bestimmter: Wohin geht meine, ohne meine Willkühr, mir gegebene Abzweckung? Was habe ich nach den unverkennbaren und unauslöschlichen Anlagen und Fähigkeiten meiner Natur zu thun? und was habe ich, wenn ich es thue, zu erwarten? In unser aller Seelen liegt das

Grund-

undgefühl der Moralität, des nie zu verwirrenden Unterſchiedes iſchen dem, was recht und unrecht iſt. Es iſt ein unſerm We- eingepflanzter Grundtrieb, nach welchem wir die Geſinnung, die n Rechte gemäß iſt, billigen, und die, welche ihm zuwider iſt, miß- ligen. Dieſe Achtung für das Sittengeſetz iſt dem menſchlichen Geiſte f eingeprägt. Es giebt alſo etwas, worauf uns unſre vernünftige atur hinweiſt, als auf das Beſte für unſere Wünſche und Beſtre- ngen, und dies Beſte beſteht in der ſittlichen Vervollkomm- ung (Heiligung) mit der ihr untergeordneten und bey ihr allein öglichen Fähigkeit zum Glücklichſeyn. Alſo, wachſende Heili- ng und die damit im gleichen Verhältniß ſtehende Glückſeligkeit iſt Beſtimmung des Menſchen. Ohne ſittliche Veredlung kann nie- nd glücklich ſeyn, und wer ohne ſie Glück ſucht, zerſtört ſie bſt. Eben dieſe Grundſätze ſind auch in der heiligen Schrift, und en dies iſt ihre Lehre im alten und neuen Teſtamente, 3 Moſ. 11, . C. 19, 2. 1 Theſſ. 5, 3. 7. 2 Cor. 7, 1. Hebr. 12, 10. 14. u. f. — ott muß überhaupt bey der Schöpfung die Abſicht gehabt haben, em Geſchöpf denjenigen Grad von Vollkommenheit und von Wohl- n zu Theil werden zu laſſen, deſſen daſſelbe fähig und empfänglich Zu Erreichung dieſes großen Zwecks gebraucht er auch die ſchick- ſten Mittel. Dies folgt unwiderſprechlich aus der Lehre von ſei- r Weisheit. (S. §. 24. I.) Da nun der Menſch unter allen enden Geſchöpfen der Erde bey weitem das edelſte iſt, und die iſten, beſonders geiſtigen, Vollkommenheiten beſitzt; ſo folgt, daß n Gott auch zu einem erhabenen Zwecke erſchaffen habe, oder, daß ne Beſtimmung vorzüglicher ſey, als die der übrigen Erden- ſchöpfe. Denn vermöge der ihm beygelegten größern Vollkommen- iten iſt er auch eines größern Grades der Glückſeligkeit fähig, und ne ſittliche Natur macht ihn verbindlich, derſelben nachzuſtreben. Zu ſeiner Beſtimmung in dieſem Leben gehört alſo folgendes: .) Er hat das Recht und die Macht, die übrigen Geſchöpfe der de zu ſeinem Nutzen und Vortheil zu gebrauchen, (dominium in s creatas), 1 Moſ. 1, 26. f. Pſ. 8. u. a. Dies hat er durch ſeine rnünftige moraliſche Natur, die Gott ihm gab. (2.) Da der enſch Herr der übrigen Schöpfung der Erde iſt, ſo erfüllt er die öſicht Gottes, oder ſeine Beſtimmung, wenn er nebſt der Sorge r ſeine eigne Wohlfahrt auch das Wohlſeyn und die Wohlfahrt ner ſämmtlichen Mitgeſchöpfe auf alle Weiſe zu befördern cht, — beſonders aber das Glück ſeiner Nebenmenſchen, mit denen , nach Gottes Abſicht, in der genaueſten und engſten Verbindung ßt. S. die angeführten Stellen, vergl. Apoſtelg. 17, 26. Dazu rbindet ihn auch das göttliche Geſetz, deſſen laute Forderung eben es im Herzen der Menſchen iſt. (3.) Da der Menſch ſo viele rrliche Anlagen und Kräfte von Gott erhalten hat, ſo muß die Ab- ßt Gottes dahin gehen, daß er ſie ſämmtlich ausbilden, ſie ge-

brauchen,

brauchen, und zu seinem eignen und anderer Geschöpfe Wohl anwenden soll. Je thätiger also und geschäftiger der Mensch zu seiner und anderer Wohlfahrt ist, je mehr er die ihm von Gott verliehenen Kräfte gebraucht, die moralischen und übrigen, sie entwickelt, ausbildet, und durch beständige Uebung zu erhöhen sucht: desto mehr lebt er seiner Bestimmung gemäß. Fleiß, Arbeitsamkeit und Thätigkeit gehören also unerläßlich zur Erfüllung der Bestimmung des Menschen. Auch selbst das paradiesische Leben schildert Moses nicht als unthätig und arbeitslos, sondern der Mensch sollte beschäftigt seyn, sollte das Land bauen, 1 Mos. 2, 5. 15. Ausbildung aller unserer Anlagen und Fähigkeiten ist Zweck unserer vernünftigen menschlichen Natur. Also jede darin bewiesene Treue und Thätigkeit ist segensreiche Vorbereitung auf das, was wir künftig thun und werden sollen. Dies ist das uns von Gott angewiesene Tagewerk. (4.) Vorzüglich aber muß sich der Mensch die Ausbildung seines Geistes angelegen seyn lassen. Den Vorzug besitzt nur allein der Mensch vor allen übrigen Erdengeschöpfen, daß er eine vernünftige Seele hat, und Freyheit des Begehrungsvermögens. Darin liegt eigentlich dasjenige, wodurch sein Daseyn einen absoluten Werth erhält. Dies ist sein angeborner, wahrer Adel, der ihn von allen seinen Mitgeschöpfen auf Erden wesentlich unterscheidet. — Durch den zweckmäßigen Gebrauch der Vernunft und seiner sämmtlichen geistigen Anlagen ist er eines Glückes und Wohlstandes fähig, dessen kein anderes Geschöpf der Erde empfänglich ist. Dies höhere Glück gründet sich auf Erkenntniß der Wahrheit und moralischer Güte (Heiligung), und vornehmlich auf Religion, oder Erkenntniß und Verehrung Gottes, deren der Mensch unter den Erdengeschöpfen allein fähig ist, und die das allerwirksamste Beförderungsmittel der Heiligung ist. (S. Einleit. §. 2. u. f.) — Es ist aber Gesetz der Vernunft, mithin Absicht und Wille Gottes, der uns Vernunft gegeben hat, daß die sittlichen Anlagen und Kräfte in unserer Natur durch Uebung entwickelt und erhöht werden sollen. Jede Thätigkeit also in der Anwendung dieser Kräfte, jede Erweisung der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Menschenliebe ist Pflicht, und zugleich wahre Gottesverehrung. Jede verschuldete Versäumung dabey zieht stets Schaden für uns nach sich. — Im Prediger Salomo kommen viel schöne Regeln zur Erfüllung unserer Bestimmung auf Erden vor, meist als Denksprüche vorgetragen, als Cap. 2, 24. C. 3, 12. f. C. 5, 17. C. 9, 9. Die Hauptsumme derselben ist diese: dann sey der Mensch glücklich, und lebe seiner Bestimmung gemäß, „wenn er das Gegenwärtige weise genieße; wenn er nach Seelenruhe, Frohsinn, Heiterkeit des Geistes auf dem rechten Wege strebe; wenn er die gesellschaftlichen Pflichten erfülle; wenn er ein Gottesverehrer und thätig und arbeitsam sey und seine Kräfte gebrauche, indem er nicht bloß zum Genießen, und nur um seiner selbst willen da sey,

sondern

ſondern auch um anderer willen, um ſeine Kräfte auch zu ihrem Beſten zu gebrauchen.“ — 2) Aber nicht auf dies Leben iſt die Beſtimmung des Menſchen eingeſchränkt, ſondern ſie geht auch auf das Leben nach dem Tode. Dieſe Lehre war zur Zeit des neuen Teſtaments noch nicht ſo klar und deutlich geoffenbart und entwickelt, obgleich keinesweges unbekannt; deſto nachdrücklicher aber hat Chriſtus mit ſeinen Apoſteln dieſe erfreuliche und tröſtliche Wahrheit gepredigt und alles darauf zurückgeführt, 2 Cor. 4, 18. Phil. 3, 20. Col. 3, 1. — 4. Man kann es als einen Grundſatz annehmen, daß der rechte Genuß und die zweckmäßige Anwendung dieſes Lebens die beſte Vorbereitung zum Glück des künftigen Lebens iſt; und auf der andern Seite, daß die beſtändige eifrige Bemühung, in jener Welt glücklich zu werden, das beſte Mittel iſt, es auch in dieſer Welt ſchon zu ſeyn, vergl. 1 Joh. 3, 2. f. Und die Fähigkeit und Empfänglichkeit für dieſes Glück des künftigen Lebens erhalten wir durch Heiligung. „Ohne Heiligung wird niemand den Herrn ſehen.“ Hebr. 12, 14. Je größer nun die Fortſchritte ſind, die wir in dieſem Leben in der Heiligung und Erkenntniß und Ausübung der erkannten Wahrheit machen, deſto größer wird auch unſer Glück im künftigen Leben werden. Denn alles wird und muß hier verhältnißmäßig ſeyn.

Anm. Aus dieſen richtigen und der bibliſchen Lehre gemäßen Bemerkungen folgt nun, daß der Menſch zwar vornehmlich, aber nicht bloß und allein, um des künftigen Lebens willen hier ſey, und daß er alſo ſeiner Beſtimmung entgegen handle, wenn er über der Hoffnung eines künftigen Lebens das gegenwärtige vergeſſen; oder ſich dazu ſo vorbereiten wollte, daß er dadurch für dieſes Leben unthätig und unbrauchbar würde. Das künftige glückliche Leben iſt eine zur immer höhern Vollkommenheit führende Fortſetzung des gegenwärtigen. Hier ſchon ſoll unſere Thätigkeit, unſere Heiligung und Glückſeligkeit ihren Anfang nehmen, dort fortgeſetzt und vollendet werden. Hier iſt Ausſaat, dort Ernte. Ohne Ausſaat aber erntet man nicht. Auch in dieſem Leben gehört es ſchon zu unſerer Beſtimmung, ſelig zu ſeyn, ob wir gleich in jenem Leben noch weit ſeliger werden ſollen. Dies Erdenleben iſt nicht bloß Mittel, ſondern auch Zweck; und wenn wir uns eifrig bemühen, die Abſichten Gottes zu erfüllen, ſo iſt das gegenwärtige Leben, auch an und für ſich betrachtet, ſchon des Daſeyns nicht unwerth, obgleich ſein Werth durch die Gewißheit von einem künftigen unendlich erhöht wird. — In dieſem allen ſind auch diejenigen Frommen, deren Beyſpiel die Bibel zur Nachahmung empfiehlt, uns mit ihrem Muſter vorgegangen, und unter ihnen zeichnet ſich Jeſus auch in dieſer Hinſicht als das allervollkommenſte aus. [S. die Bemerkungen über die Beſtimmung des Menſchen weiter ausgeführt in (Spalding's) Beſtimmung des Menſchen, zuletzt Leipz. 1794, und in der Abhandlung von D. Töllner: Iſt das gegenwärtige Leben nur eine Prüfungszeit? in ſeinen theologiſchen Unterſuchungen, Th. I. S. 402. f.] — Die Theorien der verſchiedenen philoſophiſchen Schulen unter den Griechen über das ſummum bonum oder finis bonorum des Menſchen findet man bey Cicero in den Büchern: De finibus bonorum et malorum. Die Beſtimmung einer Sache und des Menſchen heißt beym Seneca (Ep. 76.): finis naturae ſuae, ſuum

auch die neuern fein ausgesponnenen metaphysischen Theorien über die vollkommene Geistigkeit und Immaterialität der Seele, im strengsten philosophischen Sinne, aus der Bibel erweisen, wie aus dem Obigen erhellt. Denn die alte Welt dachte sich einen Geist nicht völlig so, wie ihn unsere Metaphysiker denken. Ueberhaupt hätten die christlichen Theologen besser gethan, wenn sie hier nicht weiter gegangen wären, als die Bibel, und den Streit, dessen Gegenstand weit außerhalb unserer Sphäre liegt, den Metaphysiken überlassen hätten. Denn die Lehre von der Immaterialität der Seele, (im strengsten philosophischen Sinne,) ist überhaupt für die Religion bey weitem nicht von der Wichtigkeit, als man gewöhnlich annimmt. Man hat ihr nur darum besonders ein so großes Gewicht beygelegt, weil man sie als Hauptprämisse zu dem metaphysischen Beweis der Seelenunsterblichkeit angesehn hat. Aber die Immaterialität der Seele, (im strengsten Sinne,) kann doch wirklich durch alle dafür angeführte philosophische Gründe nie zu einer völlig einleuchtenden Evidenz gebracht werden. Man hätte daher jenen Beweis auf diese sehr unsichern Argumente gar nicht gründen sollen. Weil aber die Lehre vom groben Materialismus sehr gemißbraucht wurde, indem viele Materialisten die Sterblichkeit oder Vernichtung der Seele mit dem Tode des Körpers behaupteten, (als Hobbes, Toland, de la Mettrie, u. a.); so ist es daher hauptsächlich gekommen, daß man die ihnen entgegengesetzten feinen Bestimmungen der Philosophen mit ins theologische System aufgenommen und der Bibel untergelegt hat. Es kann aber jemand glauben, daß die völlige Immaterialität der Seele, im metaphysischen Sinne, nicht eigentlich erwiesen werden könne, und dabey doch von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt seyn. Die strengsten Vertheidiger der Immaterialität müssen doch zugeben, daß Gott auch einen Geist vernichten könne, ungeachtet seiner reinsten Einfachheit: warum sollte er denn nicht auch eine nicht ganz einfache Substanz unsterblich machen können? — Die Untersuchung von der Unsterblichkeit der Seele kommt im zweyten Theile, §. 149., vor, und die von dem Ursprung derselben, in diesem Artikel, §. 57.

II. Ueber die Bestimmung des Menschen, als eines vernünftigen und sittlichen Geschöpfes. (Vergl. M. §. 2. 3. p. 96. und Einleitung §. 2.) Wenn man fragt: Was ist die Bestimmung des Menschen? so heißt das: Was bin ich als Mensch? was habe ich daher als Mensch zu thun und zu erwarten? oder bestimmter: Wohin geht meine, ohne meine Willkühr, mir gegebene Abzweckung? Was habe ich nach den unverkennbaren und unauslöschlichen Anlagen und Fähigkeiten meiner Natur zu thun? und was habe ich, wenn ich es thue, zu erwarten? In unser aller Seelen liegt das

Grund-

Grundgefühl der Moralität, des nie zu verwirrenden Unterſchiedes zwiſchen dem, was recht und unrecht iſt. Es iſt ein unſerm Weſen eingepflanzter Grundtrieb, nach welchem wir die Geſinnung, die dem Rechte gemäß iſt, billigen, und die, welche ihm zuwider iſt, mißbilligen. Dieſe Achtung für das Sittengeſetz iſt dem menſchlichen Geiſte tief eingeprägt. Es giebt alſo etwas, worauf uns unſre vernünftige Natur hinweiſt, als auf das Beſte für unſere Wünſche und Beſtrebungen, und dies Beſte beſteht in der ſittlichen Vervollkommnung (Heiligung) mit der ihr untergeordneten und bey ihr allein möglichen Fähigkeit zum Glücklichſeyn. Alſo, wachſende Heiligung und die damit im gleichen Verhältniß ſtehende Glückſeligkeit iſt die Beſtimmung des Menſchen. Ohne ſittliche Veredlung kann niemand glücklich ſeyn, und wer ohne ſie Glück ſucht, zerſtört ſie ſelbſt. Eben dieſe Grundſätze ſind auch in der heiligen Schrift, und eben dies iſt ihre Lehre im alten und neuen Teſtamente, 3 Moſ. 11, 44. C. 19, 2. 1 Theſſ. 5, 3. 7. 2 Cor. 7, 1. Hebr. 12, 10. 14. u. f. — Gott muß überhaupt bey der Schöpfung die Abſicht gehabt haben, jedem Geſchöpf denjenigen Grad von Vollkommenheit und von Wohlſeyn zu Theil werden zu laſſen, deſſen daſſelbe fähig und empfänglich iſt. Zu Erreichung dieſes großen Zwecks gebraucht er auch die ſchicklichſten Mittel. Dies folgt unwiderſprechlich aus der Lehre von ſeiner Weisheit. (S. §. 24. I.) Da nun der Menſch unter allen lebenden Geſchöpfen der Erde bey weitem das edelſte iſt, und die meiſten, beſonders geiſtigen, Vollkommenheiten beſitzt; ſo folgt, daß ihn Gott auch zu einem erhabenen Zwecke erſchaffen habe, oder, daß ſeine Beſtimmung vorzüglicher ſey, als die der übrigen Erdengeſchöpfe. Denn vermöge der ihm beygelegten größern Vollkommenheiten iſt er auch eines größern Grades der Glückſeligkeit fähig, und ſeine ſittliche Natur macht ihn verbindlich, derſelben nachzuſtreben. 1) Zu ſeiner Beſtimmung in dieſem Leben gehört alſo folgendes: (1.) Er hat das Recht und die Macht, die übrigen Geſchöpfe der Erde zu ſeinem Nutzen und Vortheil zu gebrauchen, (dominium in res creatas), 1 Moſ. 1, 26. f. Pſ. 8. u. a. Dies hat er durch ſeine vernünftige moraliſche Natur, die Gott ihm gab. (2.) Da der Menſch Herr der übrigen Schöpfung der Erde iſt, ſo erfüllt er die Abſicht Gottes, oder ſeine Beſtimmung, wenn er nebſt der Sorge für ſeine eigne Wohlfahrt auch das Wohlſeyn und die Wohlfahrt ſeiner ſämmtlichen Mitgeſchöpfe auf alle Weiſe zu befördern ſucht, — beſonders aber das Glück ſeiner Nebenmenſchen, mit denen er, nach Gottes Abſicht, in der genaueſten und engſten Verbindung lebt. S. die angeführten Stellen, vergl. Apoſtelg. 17, 26. Dazu verbindet ihn auch das göttliche Geſetz, deſſen laute Forderung eben dies im Herzen der Menſchen iſt. (3.) Da der Menſch ſo viele herrliche Anlagen und Kräfte von Gott erhalten hat, ſo muß die Abſicht Gottes dahin gehen, daß er ſie ſämmtlich ausbilden, ſie gebrauchen,

brauchen, und zu seinem eignen und anderer Geschöpfe Wohl anwenden soll. Je thätiger also und geschäftiger der Mensch zu seiner und anderer Wohlfahrt ist, je mehr er die ihm von Gott verliehenen Kräfte gebraucht, die moralischen und übrigen, sie entwickelt, ausbildet, und durch beständige Uebung zu erhöhen sucht: desto mehr lebt er seiner Bestimmung gemäß. Fleiß, Arbeitsamkeit und Thätigkeit gehören also unerläßlich zur Erfüllung der Bestimmung des Menschen. Auch selbst das paradiesische Leben schildert Moses nicht als unthätig und arbeitslos, sondern der Mensch sollte beschäftigt seyn, sollte das Land bauen, 1 Mos. 2, 5. 15. Ausbildung aller unserer Anlagen und Fähigkeiten ist Zweck unserer vernünftigen menschlichen Natur. Also jede darin bewiesene Treue und Thätigkeit ist segensreiche Vorbereitung auf das, was wir künftig thun und werden sollen. Dies ist das uns von Gott angewiesene Tagewerk. (4.) Vorzüglich aber muß sich der Mensch die Ausbildung seines Geistes angelegen seyn lassen. Den Vorzug besitzt nur allein der Mensch vor allen übrigen Erdengeschöpfen, daß er eine vernünftige Seele hat, und Freyheit des Begehrungsvermögens. Darin liegt eigentlich dasjenige, wodurch sein Daseyn einen absoluten Werth erhält. Dies ist sein angeborner, wahrer Adel, der ihn von allen seinen Mitgeschöpfen auf Erden wesentlich unterscheidet. — Durch den zweckmäßigen Gebrauch der Vernunft und seiner sämmtlichen geistigen Anlagen ist er eines Glückes und Wohlstandes fähig, dessen kein anderes Geschöpf der Erde empfänglich ist. Dies höhere Glück gründet sich auf Erkenntniß der Wahrheit und moralischer Güte (Heiligung), und vornehmlich auf Religion, oder Erkenntniß und Verehrung Gottes, deren der Mensch unter den Erdengeschöpfen allein fähig ist, und die das allerwirksamste Beförderungsmittel der Heiligung ist. (S. Einleit. §. 2. u. f.) — Es ist aber Gesetz der Vernunft, mithin Absicht und Wille Gottes, der uns Vernunft gegeben hat, daß die sittlichen Anlagen und Kräfte in unserer Natur durch Uebung entwickelt und erhöht werden sollen. Jede Thätigkeit also in der Anwendung dieser Kräfte, jede Erweisung der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Menschenliebe ist Pflicht, und zugleich wahre Gottesverehrung. Jede verschuldete Versäumung dabey zieht stets Schaden für uns nach sich. — Im Prediger Salomo kommen viel schöne Regeln zur Erfüllung unserer Bestimmung auf Erden vor, meist als Denksprüche vorgetragen, als Cap. 2, 24. C. 3, 12. f. C. 5, 17. C. 9, 9. Die Hauptsumme derselben ist diese: dann sey der Mensch glücklich, und lebe seiner Bestimmung gemäß, „wenn er das Gegenwärtige weise genieße; wenn er nach Seelenruhe, Frohsinn, Heiterkeit des Geistes auf dem rechten Wege strebe; wenn er die gesellschaftlichen Pflichten erfülle; wenn er ein Gottesverehrer und thätig und arbeitsam sey und seine Kräfte gebrauche, indem er nicht bloß zum Genießen, und nur um seiner selbst willen da sey,

sondern

ondern auch um anderer willen, um ſeine Kräfte auch zu ihrem Beſten zu gebrauchen.“ — 2) Aber nicht auf dies Leben iſt die Beſtimmung des Menſchen eingeſchränkt, ſondern ſie geht auch auf das Leben nach dem Tode. Dieſe Lehre war zur Zeit des neuen Teſtaments noch nicht ſo klar und deutlich geoffenbart und ntwickelt, obgleich keineswegs unbekannt; deſto nachdrücklicher aber at Chriſtus mit ſeinen Apoſteln dieſe erfreuliche und tröſtliche Wahrheit gepredigt und alles darauf zurückgeführt, 2 Cor. 4, 18. Phil. 3, 20. Col. 3, 1. — 4. Man kann es als einen Grundſatz nnehmen, daß der rechte Genuß und die zweckmäßige Anwendung ieſes Lebens die beſte Vorbereitung zum Glück des künftigen ebens iſt; und auf der andern Seite, daß die beſtändige eifrige Bemühung, in jener Welt glücklich zu werden, das beſte Mittel ſt, es auch in dieſer Welt ſchon zu ſeyn, vergl. 1 Joh. 3, 2. f. nd die Fähigkeit und Empfänglichkeit für dieſes Glück des künftigen Lebens erhalten wir durch Heiligung. „Ohne Heiligung wird niemand den Herrn ſehen.“ Hebr. 12, 14. Je größer nun ie Fortſchritte ſind, die wir in dieſem Leben in der Heiligung und rkenntniß und Ausübung der erkannten Wahrheit machen, deſto röſſer wird auch unſer Glück im künftigen Leben werden. Denn lles wird und muß hier verhältnißmäßig ſeyn.

Anm. Aus dieſen richtigen und der bibliſchen Lehre gemäßen Bemerkungen folgt nun, daß der Menſch zwar vornehmlich, aber nicht bloß und allein, um des künftigen Lebens willen hier ſey, und daß er alſo ſeiner Beſtimmung entgegen handle, wenn er über der Hoffnung eines künftigen Lebens das gegenwärtige vergeſſen; oder ſich dazu ſo vorbereiten wollte, daß er dadurch für dieſes Leben unthätig und unbrauchbar würde. Das künftige glückliche Leben iſt eine zur immer höhern Vollkommenheit führende Fortſetzung des gegenwärtigen. Hier ſchon ſoll unſere Thätigkeit, unſere Heiligung und Glückſeligkeit ihren Anfang nehmen, dort fortgeſetzt und vollendet werden. Hier iſt Ausſaat, dort Ernte. Ohne Ausſaat aber erntet man nicht. Auch in dieſem Leben gehört es ſchon zu unſerer Beſtimmung, ſelig zu ſeyn, ob wir gleich in jenem Leben noch weit ſeliger werden ſollen. Dies Erdenleben iſt nicht bloß Mittel, ſondern auch Zweck; und wenn wir uns eifrig bemühen, die Abſichten Gottes zu erfüllen, ſo iſt das gegenwärtige Leben, auch an und für ſich betrachtet, ſchon des Daſeyns nicht unwerth, obgleich ſein Werth durch die Gewißheit von einem künftigen unendlich erhöht wird. — In dieſem allen ſind auch diejenigen Frommen, deren Beyſpiel die Bibel zur Nachahmung empfiehlt, uns mit ihrem Muſter vorgegangen, und unter ihnen zeichnet ſich Jeſus auch in dieſer Hinſicht als das allervollkommenſte aus. [S. die Bemerkungen über die Beſtimmung des Menſchen weiter ausgeführt in (Spalding's) Beſtimmung des Menſchen, zuletzt Leipz. 1794, und in der Abhandlung von D. Töllner: Iſt das gegenwärtige Leben nur eine Prüfungszeit? in ſeinen theologiſchen Unterſuchungen, Th. I. S. 402. f.] — Die Theorien der verſchiedenen philoſophiſchen Schulen unter den Griechen über das ſummum bonum oder finis bonorum des Menſchen findet man bey Cicero in den Büchern: De finibus bonorum et malorum. Die Beſtimmung einer Sache und des Menſchen heißt beym Seneca (Ep. 76.): finis naturae ſuae, ſuum

cuiusque (rei s. hominis) bonum, und ſeine Beſtimmung erfüllen oder erreichen; ad finem naturae ſuae pervenire, s. attingere finem naturae ſuae.

§. 52.

Ueber die Moſaiſchen Nachrichten vom Urſprunge des menſchlichen Geſchlechts. [M. §. 4. — 9. p. 96. — 98.]

I. Einige allgemeine Bemerkungen. Ueber den Urſprung des Menſchengeſchlechts findet man bey den meiſten Nationen uralte Ueberlieferungen, die aber größtentheils ſehr von einander abgehen. Viele heidniſche Nationen glaubten, daß ihre Vorfahren, oder die Menſchen, aus der Erde, aus Felſen, Bäumen, Eyern, Zähnen entſprungen, oder auch von Thieren hervorgebracht wären. [S. die davon angeführten Stellen in Meiners Geſchichte der Menſchheit, S. 245.] Die weit kleinere Anzahl leitete den Urſprung der Menſchen oder einzelner Völker von Göttern, Helden oder Rieſen her. Und auch dieſe weichen in ihren Vorſtellungsarten wieder ſehr von einander ab, indem einige die erſten Menſchen von jenen höhern Weſen ordentlich gezeugt und geboren werden laſſen; andere hingegen annehmen, daß ſie aus lebloſem Stoff, z. B. Erde, Steinen, u. ſ. w., von ihnen gebildet und dann belebt worden wären. — Die alten hebräiſchen Nachrichten, (mit denen auch die Ueberlieferungen anderer Morgenländer in der Hauptſache immer übereingeſtimmt zu haben ſcheinen,) hat uns Moſes aufbehalten, 1 Moſ. 1. und 2., und dieſen Nachrichten folgen auch die übrigen bibliſchen Schriftſteller durchgängig. Sie ſind ganz im Geiſte der alten Welt erzählt; aber es zeigt ſich darin gleich mehr innere Wahrheit, Vollſtändigkeit und Zuſammenhang, als in den Sagen und Erzählungen anderer Nationen. — Nach dieſen Nachrichten ſtammt das ganze Menſchengeſchlecht von Einem Stamme ab; oder, wie es Paulus ausdrückt, Apoſtelg. 17, 26.: ἐξ ἑνὸς αἵματος (Geblüte) παν ἔθνος ἀνθρωπων. Der erſte Menſch, Adam, ward aus Erde gebildet, 1 Moſ. 2. und 3. Pred. 12, 7. 1 Cor. 15, 47. (ὁ πρωτος ἀνθρωπος ἐκ γης, χοϊκος). Nach Adam und aus Adam wurde die Eva geſchaffen, 1 Moſ. 2, 18. f. 1 Cor. 11, 8. (γυνη ἐξ ἀνδρος). — Verſchiedene neuere Naturforſcher ſind zwar der Meinung geweſen, daß ſich der Unterſchied der verſchiedenen Menſchenracen nicht erklären laſſe, wenn man annehme, daß dieſe verſchiedenen Arten alle von einem Stamme herkämen, und einige vermuthen daher, daß es gleich anfangs mehrere Menſchenpaare gegeben habe, weil von Klima, Lebensart, Nahrungsmitteln u. ſ. w. dieſe Verſchiedenheit nicht allein herrühren könne. Allein andere ſind der entgegengeſetzten Meinung, für die ſie auch ſtarke Gründe anführen, (als Forſter), oder ſie behaupten doch, daß alle für jene Hypotheſe (von mehrern

mehrern urſprünglichen Menſchenpaaren) angeführte Gründe nichts dafür beweiſen. [Vergl. Forſter's Bemerkungen auf ſeiner Reiſe um die Welt, (Berlin 1783,) S. 226. — 254.; Kant über die verſchiedenen Racen der Menſchen, Königsberg 1775, 4.; Blumenbach de generis humani varietate nativa, Gottingae 1776. 8.] — Auch mehrere andere Nationen, außer den Hebräern, laſſen das Menſchengeſchlecht von einem Paare abſtammen. Dies brauchen ſie nicht gerade alle aus Moſes zu haben. Die allmählige Bevölkerung der Länder, die alten Familiennachrichten, daß vordem weit weniger Menſchen geweſen wären, und die Betrachtung, wie von einem Menſchenpaar in kurzem große Familien entſtehen können, leiteten wohl mehrere Völker natürlich auf den Gedanken, daß auch anfangs gleich nur ein Menſchenpaar erſchaffen ſey, von dem ſich das Menſchengeſchlecht fortgepflanzt habe. Gewiß iſt auch vieles von den älteſten Nachrichten durch mündliche Ueberlieferung unter ihnen fortgepflanzt worden. — Hiebey nun noch etwas von den Präadamiten. Die Hypotheſe von den Präadamiten iſt aus verſchiedenen Urſachen behauptet worden, theils um manchen vermeinten phyſikaliſchen Schwierigkeiten (von der eben angeführten Art) auszuweichen; theils um allerley theologiſche und hiſtoriſche Hypotheſen dadurch zu beſtätigen; oder auch aus beiden Gründen zugleich. Die meiſten, die Präadamiten angenommen haben, haben ihre Meinung aus Moſes oder aus andern bibliſchen Stellen herleiten oder wenigſtens damit vereinigen wollen, ſo verſchieden auch die Begriffe ſelbſt ſind, die ſie ſich von den Präadamiten machen. Es iſt aber ganz augenſcheinlich, daß jenen bibliſchen Stellen dadurch die größte Gewalt geſchieht, und daß die klare bibliſche Vorſtellung die vorhin angeführte iſt. Das meiſte Aufſehen machte mit dieſer Hypotheſe im ſiebzehnten Jahrhundert Iſaak Peyrere in der Schrift: Praeadamitae, Amſt. 1655, worin er ſeine Präadamiten in der Stelle Röm. 5, 12. — 14. zu finden glaubte, und behauptete, die Heiden wären mit den Thieren an einem Tage geſchaffen worden, (dies wären die Präadamiten, und von denen handle das erſte Capitel im erſten Buch Moſis). Aber erſt Jahrhunderte nachher ſey Adam, der Stammvater der Juden, erſchaffen worden. Davon handle Cap. 2. [S. die Schriften bey M. §. 1. n. 1. p. 95.] Andere haben dieſe Hypotheſe in neuern Zeiten zuſammenhängender vorgetragen, als Peyrere, und auf eine von Moſes unabhängige Art behauptet, oder, mit andern Worten, ſie haben gelehrt: daß das menſchliche Geſchlecht älter ſey, als es Moſes vorſtellt. [S. Irwing's Schrift: Verſuche über den Urſprung der Erkenntniß der Wahrheit und der Wiſſenſchaften. Berlin 1781, 8. Vergl. auch Bruns Vergleichung der griechiſchen und römiſchen Nachrichten von dem älteſten Zuſtande der Menſchen mit den

hebräiſchen, in Gabler's theologiſchem Journal, B. V. St. 1. S. 50. u. f.]

II. Erläuterung der Moſaiſchen Erzählung ſelbſt. Es iſt bey Moſes eine doppelte Nachricht von der Schöpfung der erſten Menſchen. Die erſte iſt kurz in allgemeinern Ausdrücken abgefaßt, und dieſe ſteht in der Schöpfungsurkunde, Cap. 1, 26. — 30., und wird in den ſechsten Tag der Schöpfung geſetzt. Die andere, ausführlichere, iſt von dieſer abgeſondert, und ſteht Cap. 2, 4. u. f. Die Schöpfung der Welt und die Beſchaffenheit der Erde, ehe der Menſch darauf geſetzt wurde, wird darin nur ganz kurz nochmals erwähnt; deſto ausführlicher iſt die Erzählung von der Schöpfung der erſten Menſchen ſelbſt, die V. 7. angeht. Moſes kann gar wohl bey den erſten Capiteln der Geneſis alte ſchriftliche Urkunden gebraucht und wörtlich benutzt haben, worin Ueberlieferungen und Erzählungen aus der patriarchialiſchen Vorwelt enthalten waren. S. §. 40. I. Hier, von Cap. 2, 4. an, würde dann, nach dieſer Hypotheſe, eine ſolche Nachricht mitgetheilt ſeyn, die Ein Ganzes für ſich ausmacht, und bis Cap. 3, 24. fortläuft. Sie würde dann durch die eigne Ueberſchrift V. 4.: Dies iſt die Entſtehung des Himmels und der Erde, vom Vorhergehenden abgeſondert ſeyn. Auch aus den abwechſelnden verſchiedenen Benennungen Gottes, אֱלֹהִים, יְהוָה, יְהוָה אֱלֹהִים, die in einzelnen an einander hängenden Stellen immer beybehalten werden, hat man auf den Gebrauch mehrerer verſchiedenen ſchriftlichen Urkunden geſchloſſen, aus denen Moſes geſchöpft und deren eigne Ausdrücke er immer treu beybehalten habe. Schon Aſtruc und Michaelis machten dieſe Bemerkungen, und Eichhorn hat ſie in ſeiner Urgeſchichte weiter benutzt und ausgeführt. [Vergl. §. 49. die Schriften von Herder, Eichhorn, Gabler, Paulus, Ilgen, Vater, u. a.] Indeſſen hat Eichhorn und nachher noch weit mehr Ilgen doch viel zu entſcheidend von den Quellen, die Moſes gebraucht habe, geſprochen; ſo ganz iſt die Sache noch nicht aufs Reine gebracht. [S. Köppen, Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit, Th. 2. S. 456. (2te Ausg.).] Beide Stücke müſſen nun durchgegangen werden. [M. §. 4. p. 96.]

1) Anmerkungen über die erſte Stelle, 1 Moſ. 1, 26. — 30. Die Gott hier beygelegte Rede gehört eben ſo, wie alle die in der Schöpfungsgeſchichte Gott zugeſchriebenen Reden, zu den ſinnlichen, mahlenden Darſtellungen, wodurch die Aeußerung des Willens, Entſchluſſes Gottes auf eine uns Menſchen faßliche Art ausgedrückt wird. Vergl. Cap. 6, 5. C. 11, 6. 7. „Nach Hervorbringung ſo vieler Geſchöpfe der Erde ſchuf Gott nun endlich das edelſte und vornehmſte, den Menſchen, den Herrn der irdiſchen Schöpfung.“ — אָדָם iſt hier Cap. 1. nicht nomen proprium, ſondern

ſondern collectivum, Menſchen. Aus dieſer Stelle für ſich könnte man ſchließen, daß das erſte Menſchenpaar zu gleicher Zeit geſchaffen wäre, wenn es nicht die Urkunde Cap. 2. beſtimmter erklärte. Die folgenden Worte: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, ſind nicht ſubtil zu unterſcheiden, ſondern beide Worte, ſo zuſammengeſetzt, bedeuten: ein gleiches, oder ſehr ähnliches Bild, wie Cap. 5, 1. 3. — צֶלֶם iſt urſprünglich Schatten, (wie Pſ. 39. 7.), dann Schattenzeichnung, Bild. Worein nun dieſe Gottähnlichkeit von Moſe geſetzt werde? ob bloß in die gleich darauf erwähnte Herrſchaft über die andern Erdengeſchöpfe? oder noch in mehrere Vollkommenheiten? das werden wir §. 53. ſehen. — Die Herrſchaft des Menſchen über die Thiere iſt eigentlich vom freyen Gebrauch derſelben und der Anwendung zu ſeinem Nutzen zu verſtehen. — Gott ſegnete ſie (V. 28.) iſt wie oben V. 22. zu nehmen: er gab ihnen Fruchtbarkeit, das Vermögen zur Geſchlechtsvermehrung. — Zur Speiſe gebrauchten die erſten Menſchen eben ſo, wie damals die Thiere, nur Baum- und Feldfrüchte; nicht Fleiſch der Thiere. (S. V. 29. und 30., wo geſagt wird, daß ihnen Gott die Erdgewächſe dazu ſelbſt angewieſen habe, vergl. Cap. 2, 16.) Hievon laſſen ſich vielerley Gründe angeben, z. B. weil ſonſt, ehe ſich die Thiere ſtark genug vermehrt gehabt hätten, zu beſorgen geweſen wäre, daß man ganze Gattungen von Thieren ausgerottet haben würde, u. ſ. f. [S. Michaelis zu d. St.] Uebrigens finden wir auch eben dieſe Nachrichten in den Ueberlieferungen anderer alten Völker. Sie dachten ſich alles Blutvergießen, Schlachten und Ermorden lebender Geſchöpfe als etwas ſchreckliches und hartes, das in dem paradieſiſchen oder goldenen Alter der jugendlichen Welt nicht habe ſtatt finden können, wo allgemeines Wohlwollen aller lebenden Geſchöpfe gegen einander und friedliche Eintracht geherrſcht habe. Daher auch in den prophetiſchen Beſchreibungen eines wiederkehrenden glücklichen Zeitalters dies ausdrücklich vorkommt, daß kein Thier das andere tödten werde, z. B. Jeſ. 11, 7. „der Löwe wird Stroh (Vegetabilien) eſſen, gleich dem Stier“; ſ. V. 6. — 9. So die Griechen vom Saturniſchen Zeitalter, Plut. περι σαρκοφαγιας; und Ovid. Met. XV, 96. ſq. heißt es, vetus aetas aurea wäre glücklich geweſen foetibus arboreis et herbis; nec polluit ora cruore. [Clerici Comment. in Geneſin.] — Daher finden wir erſt nach dem Ende der paradieſiſchen Zeit, daß Thiere geſchlachtet werden, 1 Moſ. 3, 21. Im vierten Capitel, V. 4., werden ſie von Menſchen Gott zur Speiſe (Opfer) dargebracht; und erſt Noah erhält den ausdrücklichen Befehl, daß er ſich außer den Pflanzen auch zugleich von Fleiſch nähren ſolle, Cap. 9, 3. Ueberhaupt ſcheinen die meiſten Nationen auch nachher, im Zuſtande ihrer Rohigkeit, noch lange nur Kräuter und Baumfrüchte gegeſſen zu haben, und erſt ſpäter auf den Gebrauch der Thiere zur Speiſe verfallen

zu

zu seyn, (wenn sie sie auch tödteten und ihre Felle zur Kleidung gebrauchten), zumal da die Zubereitung äußerst roh und Abscheu erregend seyn mußte, ehe der Gebrauch des Feuers und des Salzes gemeiner ward. Aus dem Homer geht hervor, daß damals der Gebrauch des Salzes bey Fleischspeisen noch nicht sehr alt gewesen seyn muß, woher es immer als ein Göttergeschenk vorgestellt wird, und das göttliche heißt. Die Caraiben essen auch alles ohne Salz.

2) Anmerkungen zur Erläuterung der zweyten Stelle, Cap. 2, 4. — 24.:

a) Nachdem V. 5. und 6. die Nahrungsmittel erwähnt waren, die Gott für den Menschen aus dem Pflanzenreiche auf der Erde bereitet hatte, wird nun zur Schöpfung selbst übergegangen. V. 7.: Gott bildete den Menschen aus Erdenstaub, (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה), vergl. Hiob 33, 6. Eine überaus natürliche Idee, die viel Analogie und innere Wahrheit hat. Da man den Menschen verwesen sah und seinen Leib in Staub und Erde zerfallen, so entstand die Redensart: zur Erde oder zu Staube werden. Staub und Erde sah man also als die ersten Bestandtheile des menschlichen Leibes an, und gebrauchte daher auch von Todte den Ausdruck: שׁוּב עפר, z. B. Ps. 104, 29., oder, wie es 1 Mos. 3, 19. heißt, wieder zur Erde werden, wovon er genommen war, vergl. Hiob 10, 9. Pred. 12, 7. Der Leib des ersten Menschen, den Gott aus Erde bereitet hatte, war schon vollendet und ausgebildet, ehe er noch belebt war. Auch hier zeigt sich wieder eine Analogie, nämlich die des menschlichen Körpers, wenn eben erst das Leben von ihm gewichen ist. Dann hat er noch seine völlige Gestalt und Bildung, und zerfällt erst nach und nach in Staub und Moder. So entstand auch umgekehrt unter der Hand des bildenden Künstlers der Leib; und da dieser vollendet war, kam erst der Lebensodem hinzu. Viel ähnliches in diesen Stücken hat die griechische Erzählung vom Prometheus, der den Menschen zuerst aus Erde und Wasser bildete, (Ovid. Met. I, 82.). Diese todte Masse aber erhielt nachher erst durch Mitwirkung der Gottheit das Leben. — Uebrigens wird der Name des Menschen, אָדָם, auch zugleich als eigner Unterscheidungsname des ersten Menschen gebraucht; er, der erste Mensch, wird vorzugsweise der Mensch genannt. Er ist nicht von אָדֹם, roth, (welches denn einige von der rothen Gesichtsfarbe erklären; oder auch von rother Erde, woraus er geschaffen sey, wie mehrere Rabbinen und schon Josephus, Ant. I, 1.); sondern vielmehr von אדמה, γηγενης, der Erdgeborne, Erderzeugte, denn er ward aus Erde. Plato im Politicus: ἐκ γης γαρ ἀνεβλαστανοντο παντες. — Die folgenden Worte sind:

und

und Er hauchte ihm Lebensodem in ſeine Naſe, (וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים). Ihr Sinn iſt: Gott belebte ihn, (den vorher lebloſen Körper des Menſchen). Das ſichtbarſte und gewiſſeſte Kennzeichen des Lebens iſt das Athmen. Dies geſchieht durch die Naſe hauptſächlich, und daher dieſe bildliche Redensart. Wenn Gott lebendige Geſchöpfe hervorbringt, ſo heißt es: er hauche ſeinen Lebensodem aus, oder: ihnen ein. Läßt er ſie ſterben: ſo heißt es: er entziehe ihnen den Odem, als Pſ. 104, 29. 30. Von der vernünftigen Seele des Menſchen und deren Einfachheit und Unſterblichkeit iſt in dieſen Worten nichts ausdrücklich und namentlich erwähnt, weil hier überhaupt nur das Sichtbare und durch die äußern Sinne Empfindbare beſchrieben werden ſoll; ſo wie in der ganzen Moſaiſchen Erzählung nur das Werden der Welt, ſofern ſie in die Sinne fällt, beſchrieben wird. Vergl. das über רוּחַ Bemerkte, §. 51. Num. I. — נֶפֶשׁ חַיָּה ein lebendes Geſchöpf oder Weſen (animans, animal).

b) V. 9. und 16. — 18. wird von den Nahrungsmitteln des erſten Menſchen aus dem Pflanzenreiche etwas geſagt, ſ. Num. I.; und ſonderlich (um des Folgenden willen Cap. 3.) von dem Baume des Lebens und dem Baume der Erkenntniß, oder der Unterſcheidung des Guten und Böſen, die ſich mitten in dem Garten (בְּתוֹךְ הַגָּן) befanden, den der erſte Menſch bewohnte. — Bäume des Lebens heißen bey den Hebräern Bäume, die eine Heilkraft beſitzen, (ſalutares, Geſundheitsbäume), es mag nun die Heilkraft in den Früchten, oder Blättern, Rinden, Wurzeln liegen, wie Sprichw. 3, 18. Wir ſagen: officinelle Kräuter oder Bäume. Er hatte die Abſicht, daß das menſchliche Leben dadurch erhalten werden ſollte. S. Cap. 3, 22. Im paradieſiſchen Zeitalter fand Unſterblichkeit des Leibes ſtatt; ſie wurde aber nicht unmittelbar oder durch ein Wunder bewirkt, ſondern mittelbar, durch ein von Gott dazu verordnetes, natürliches Mittel, nämlich durch ein Produkt aus dem Pflanzenreiche, deſſen Genuß das Leben der Menſchen erhielt. Daher wird in der Offenbarung 22, 2. auch Cap. 2, 7. geſagt, daß der Lebensbaum in den Himmel, (den Sitz der Unſterblichkeit,) verſetzt ſey. Aehnliches bey den Griechen von der Speiſe, die nur die Unſterblichen genießen, kein Sterblicher. (Hom. Odyſſ. V, 197. 199. Il. XIX, 38. 39.) — Schon dies, was Moſes vom Lebensbaume ſagt, leitet ganz natürlich darauf, daß der andere Baum, der dieſem hier entgegen ſteht, ein ſchädlicher, ein giftiger Baum war, der das Leben abkürzte. Dies iſt auch aus V. 17. klar: welches Tages du davon iſſeſt, u. ſ. w., vergl. Cap. 3. — Die ganze Erzählung iſt wieder ſehr natürlich. Es giebt ſchädliche Pflanzen und Giftbäume, von denen der Menſch krank wird und ſtirbt;

ſtirbt; und auch noch jetzt heilſame, die ihm Geſundheit bringen und das Leben friſten. So gab es nun im paradieſiſchen Zeitalter Bäume, die dem Menſchen immer fortdauernde Geſundheit und Unſterblichkeit gaben; und zu ſeiner Prüfung war nur der einzige Giftbaum im Garten, vergl. Cap. 3, 3. — Aber warum heißt er Baum der Unterſcheidung des Guten und Böſen? Darum, weil der Menſch an dieſem Baume Klugheit lernen, dadurch klug werden, gewitzigt werden ſollte, und weil ſeine Klugheit daran geprüft werden ſollte, [vergl. M. §. 6. p. 97.]. Aß er nicht davon, ſo diente es zu ſeinem Heil, und er handelte klug und vorſichtig; aß er von der Frucht deſſelben, ſo war es ſein Schade; er wurde nun durch Schaden klug, und konnte dadurch lernen, künftig vorſichtiger zu ſeyn, weil er nun aus Erfahrung wußte, daß es Schaden bringe, wenn er Gottes Gebot übertrete, vergl. Cap. 3, 22. Die Redensart: Gutes und Böſes erkennen oder unterſcheiden, oder, wie Horaz es ausdrückt: curvo poſſe dignoſcere rectum, (Ep. II, 2, 44.), heißt in den alten Sprachen immer: klug ſeyn oder werden, Einſicht bekommen. So mehrmals im Homer, z. B. Odyſſ. XVIII, 227. 228. und XX, 309. 310. Mehreres im zweyten Theile, §. 75.

c) V. 19. und 20. Die Sätze, die hierin liegen, ſind eigentlich: (1.) Adam lebte anfangs unter den Thieren, und ſie werden ihm von Gott gleichſam vorgeführt. Sie waren in der ganzen ihn umgebenden irdiſchen Schöpfung ihm am nächſten verwandt; mit ihnen ſympathiſirt er mehr, als mit der ganzen übrigen lebloſen Schöpfung. In dem paradieſiſchen Weltalter waren die Thiere aber nicht ſcheu und wild, und der Menſch ging vertraulich mit ihnen um, vergl. Jeſ. 11, 6. — 9. Dieſe auch bey andern Völkern ſich findende Vorſtellung gründet ſich gleichfalls auf eine gewiſſe Erfahrung. Noch jetzt ſogar findet man, daß ſcheue und wilde Thiere in ganz unangebauten Gegenden, wo ſie nie Menſchen geſehn und ihre Verfolgung nie gefühlt haben, zahm und zutraulich gegen den Menſchen ſind. So fand Cook auf ſeiner Reiſe in der Südſee auf ganz unbewohnten Eilanden die ſonſt ſo ſcheuen Fregatten- und Tropik-Vögel, die ſich mit Händen greifen ließen. In den Wäldern des ſüdlichen Amerika, die ſelten ein menſchlicher Fuß betritt, fliegen die ſcheueſten Vögel nicht weg, wenn man vorübergeht oder fährt. Mit einem Stock, an deſſen Ende eine Schlinge iſt, fängt man da, ohne im Gehen oder Fahren ſtill zu halten, Rebhühner. [Zur Kunde fremder Länder und Völker, B. II. 152., aus den Lettres édifiantes.] (2.) Der Menſch ging nun mit ihnen um, und lernte ſie (nach und nach) kennen und unterſcheiden, und gab ihnen Namen, die bald in einem bloßen Zuruf oder Aufruf, bald in der Nachahmung

mung ihrer Laute beſtänden zu haben ſcheinen. Hiedurch wird zugleich der Uebergang von der Sprachloſigkeit des erſten Menſchen zum Anfang einer Sprache ſehr natürlich und erfahrungsmäßig beſchrieben. Wir finden dies auch bey Kindern. Sehr wahr ſagt Plato im Politicus, „im Saturniſchen Zeitalter wären die Menſchen viel mit Thieren umgegangen, hätten auch mit ihnen geredet, (wie Cap. 3. und unſere Kinder!). Sie hätten aus dem Umgang mit ihnen Weisheit gelernt, auf ihre Natur und Eigenſchaften Acht gegeben und vieles davon zu ihrem Vortheil angewendet.“ Daher die Aeſopiſche Fabel, in alten Zeiten beſonders, ſo viel wirkte, und jetzt noch bey Kindern ſo vielen Eindruck macht. (3.) Doch fand der Menſch unter allen Thieren nicht ſeines Gleichen, obgleich jedes Thier ſchon ſeines Gleichen hatte. Hiedurch wurde der ihm eingepflanzte Trieb nach geſellſchaftlicher und ehelicher Verbindung noch mehr bey ihm geweckt, V. 18. und 20. am Ende. Da heißt es: nur der Menſch hätte noch nicht gehabt עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. Erſteres (עֵזֶר) iſt wohl Beyſtand, Gehülfin, wie Ezech. 12, 14.; letzteres nach Luther: die um ihn wäre.

d) V. 21. — 24. Schöpfung der Gattin des Adam. Hier hat man viel Schwierigkeiten gefunden, weil man die ganze Erzählung mit den Begriffen neuerer Zeiten nicht übereinſtimmend gefunden hat, und ſie doch denſelben durchaus hat anpaſſen wollen. Eichhorn (in der angeführten Schrift, S. 182. und 183.) erklärt es ſo: Adam und ſeine Gattin wären zu gleicher Zeit erſchaffen, hätten aber anfangs getrennt gelebt. Bey Adam ſey die Sehnſucht nach einer Gattin entſtanden, er wäre in einen Schlaf gefallen, und ihm habe geträumt, daß er in zwey Hälften getheilt werde. Als er erwachte, begegnete ihm Eva. Im weſentlichen hat auch ſchon Zacharia (Bibl. Theol. Th. II. S. 120.) eben den Gedanken. — Aber welcher unbefangene Leſer wird das wohl in Moſes Worten finden? Es iſt doch gar zu klar, daß der Verfaſſer ſagt: Eva ſey nach Adam geſchaffen, und Gott habe ſie von Adam genommen. So ſagt auch Paulus: „Adam ward zuerſt geſchaffen, hernach die Frau.“ 1 Tim. 2, 13. Und auch dieſe Erzählung hat wieder Analogie für ſich, die ſonderlich jedem Morgenländer noch fühlbarer als uns ſeyn mußte. Denn dem Orientalen iſt überhaupt die Idee geläufiger, als uns Abendländern, daß die Frau dem Manne nachſtehe; zwar ſeines Weſens, aber ihm doch unterthan und dienſtbar. (Nur hier nicht eigentlich als Sklavin dienſtbar, wie nachher, da das paradieſiſche Zeitalter vorüber war, Cap. 3, 16. Es hier ſo vorzutragen, wäre ſchon gegen den Begriff vom goldenen Zeitalter geweſen.) — Daher, weil ſie ganz ſeines Weſens iſt, iſt ſie vom Manne genommen; daher liebt er ſie innig; daher die innige Vereinigung zwiſchen Mann und Frau; daher, daß ſie vom Manne genommen iſt, aber auch des

Man-

Mannes Vorzug vor ihr. Wie ganz dies im Geist der Bibel erhellt auch daraus, daß Paulus aus dieser Stelle eben dies folg 1 Cor. 11, 8. 9. (Der Mann ist nicht von der Frau, sondern Frau vom Manne; und der Mann ist nicht um der Frau willen schaffen, sondern die Frau um des Mannes willen). — T Wahrheit also, daß Mann und Frau in der genauesten Verbind mit einander stehn, und daß die Frau dennoch abhängig vom Ma seyn müsse, konnte auch nicht faßlicher und eindrücklicher gem werden, als durch die in dieser Erzählung enthaltene Nachr worin gesagt wird, sie sey später als der Mann erscha sie sey von ihm genommen, und aus seiner einen Seite Hälfte gebildet worden. — צֵלָע ist hier nicht Rippe, es wie gewöhnlich im Hebräischen und Arabischen, Seite, Häl z. B. 2 Mos. 26, 26. 27. 35. u. s. LXX h. l. πλευρα. — Stelle wurde mit Fleisch verschlossen, d. h. der mensch Leib wurde da wieder geheilt und ergänzt. — Schmerzen du Adam nicht empfinden, (denn die finden nicht statt im paradiesis Zeitalter): daher mußte er in einen tiefen Schlaf verfallen, (V. 2 während dessen dies alles geschah; aber doch so, daß er ein dunkle Bewußtseyn von dem hatte, was vorgegangen war, (s V. 23.), welches häufig noch jezt der Fall ist, wenn im Schlaf ein mit uns vorgeht, das auf die Sinnenorgane des Körpers stark Eindruck macht. Wir empfinden etwas davon, ohne davon zu wachen, und erinnern uns desselben dann dunkel beym Aufwachen. הַפַּעַם, diesmal, nun endlich einmal sehe ich doch ein ganz gleiches Geschöpf, meiner Art! bezieht sich auf V. 20. Ende. Er giebt ihr nun auch, wie vorhin den Thieren, einen N men: חַוָּה (wie die alten Lateiner: vira), weil sie aus dem Ma (אִישׁ) gebildet war. Hernach nannte er sie, da sie zum ersten M gebahr, חַוָּה, Cap. 3, 20., weil sie dadurch Stammmutter des M schengeschlechts (כָּל־חַי אֵם) wurde. — V. 24. sind nicht Ad Worte, (der ja Vater und Mutter nicht kannte), sondern des Sch stellers, der hier eine belehrende Folgerung aus dem Vorhergehen ziehen will. Das εἶπε Matth. 19, 5. ist mit ἡ γραφη zu ergän „Die Verbindung zwischen Mann und Frau ist die genaueste, (nach Gottes Absicht) unauflöslich durchs ganze Leben; unzertre licher also noch, als die Familienverbindung zwischen Eltern Kindern, daß es also, (wie Christus schließt,) strafbarer ist, sich seiner Frau zu trennen, als von Vater und Mutter loszusagen." einzelnen Sätze und Folgerungen, die in der ganzen Mosaischen zählung liegen, sind schön, auch zum praktischen Gebrauche an deutet von Morus §. 4. — 8. p. 96. — 98. Vergl. Mat 19. und 1 Cor. 11. — Ein Fleisch seyn, d. i. als Ein K als Eine Person anzusehen seyn.

Anm. Den erſten Wohnort der Menſchen nennt man gewöhnlich Paradies, παραδεισος, [vergl. M. p. 96. §. 4. n. 1.], weil nämlich die LXX das ב V. 8. (und auch in andern Stellen der Bibel) ſo überſetzen, worin ihnen die lateiniſchen Ueberſetzungen folgen. Es iſt eigentlich perſiſch, (פַּרְדֵּס), Pred. 2, 5. und an andern Orten, und bedeutete dort nicht jeden kleinen Garten, ſondern ein großes Stück Land, Park, mit Bäumen und Thieren beſetzt, auch Waſſer, woſelbſt man fiſchte und jagte, wie es Xenophon (Oec. IV, 13.) beſchreibt. (Nachher wurde es auch auf den Sitz der Glücklichen übergetragen.) Die griechiſchen Juden nannten dieſe Gegend vorzugsweiſe ſo, nach den LXX, Sirach, Joſephus, Philo. — Die Beſchreibung ſteht Cap. 2, 8. — 15. Nicht das Paradies ſelbſt hieß Eden, ſondern das Paradies war eine Gegend in der weitläuftigen Landſchaft Eden. (S. V. 8. in Vergl. mit V. 10.) Wenn man die Lage des Landſtrichs Eden nach den Namen der vier Flüſſe in der Moſaiſchen Urkunde beſtimmen will, und diejenigen Flüſſe verſteht, die meiſtens ſchon vor Alters, und zum Theil noch jetzt, dieſelben Namen in Aſien führen; ſo wird man zu den Gegenden hingewieſen wo jetzt Armenien, Ghilan, Dailem und Choraſan liegen, obgleich der beſtimmte Ort des Luſtgartens in dieſen Landſchaften nicht auszumitteln iſt. Eden begriff nämlich die Länder vom Euphrat (פְּרָת) und Tiger (חִדֶּקֶל) an, bis zum Aras oder Araxes, (אֲרָשׁ, der in Armenien entſpringt und ins Kaſpiſche Meer fließt,) und Oxus (גִּיחוֹן) auf der Oſtſeite des kaſpiſchen Meeres, in ſich. Wirklich ſetzen auch mehrere aſiatiſche Sagen und Erzählungen die früheſten menſchlichen Wohnſitze und gleichſam die Wiege des Menſchengeſchlechts in die Nachbarſchaft des Caucaſus und des Kaſpiſchen Meeres, und in die Flächen, die ſich ſeitwärts vom Caucaſus fortziehen, ſo verſchieden auch die beſtimmtern erſten Wohnplätze von ihnen angegeben werden. [S. Zimmermann's Geographiſche Geſchichte des Menſchen, Band 3. S. 250., und Meiners Geſchichte der Menſchheit, S. 7.] Da aber andere Gelehrte, andern aſiatiſchen Sagen zufolge, (die aber wenigſtens durch die Bibel nicht begünſtigt werden,) die Bevölkerung der Erde von Südaſien ausgehen laſſen, ſo haben ſie, dem gemäß, wenigſtens einige dieſer Flüſſe anders zu beſtimmen geſucht, ob ſie gleich den Euphrat faſt alle anerkennen. Dieſen tritt auch Buttmann bey in ſeiner älteſten Erdkunde des Morgenländers, (Berlin 1803, 8.), worin er zugleich die ganze Erzählung, nach der jetzt gewöhnlichen Art, bloß als Mythe behandelt. Er ſucht wahrſcheinlich zu machen, daß man unter Eden den ganzen großen Landſtrich vom perſiſchen Meerbuſen oſtwärts bis zur Halbinſel Malakka hin verſtanden habe, daß alſo einer von den vier Flüſſen der Ganges wäre. Von den Hebräern aber wären dieſe urſprünglichen Wohnſitze hernach in die ihnen näher liegenden Länder verlegt worden. — [Uebrigens vergl. man, was die ältern Schriften betrifft: Huetius de ſitu Paradiſi; Reland Diſſ. miſcell. T. I.; Bochart Geogr. ſacra; und Michaelis Spicileg. T. II. — Der Schwede Olaus Rudbeck ſchrieb im ſiebzehnten Jahrhundert ein Buch, Atlantica, worin er das Paradies nach Schweden verſetzt; und im neunzehnten Jahrhundert ſuchte D. Haſſe in ſeiner Entdeckung im Felde der älteſten Erd- und Menſchengeſchichte zu beweiſen, Eden ſey Nordeuropa, und der Luſtgarten darin ſey das Land Preußen.]

§. 53.

§. 63.

Ueber die verschiedenen Erklärungen, welche die Theol vom Ebenbilde Gottes geben; über die Bedeutun die der Ausdruck in der Bibel hat; und Resultat a dieſen Bemerkungen. [M. p. 103. f. §. 17. f.]

I. Hiſtoriſch. Was die Theologen unter Ebenbild G verſtehn? und wie ſie den Begriff davon aus der Schrift h ten? — Es iſt kein Zweifel, daß in der Schrift unter Ebenbild tes überhaupt eine Aehnlichkeit mit Gott verſtanden werde, (§. aber worein nun bey Moſes eigentlich dieſe Gottähnlichkeit zu ſey, darüber ſind die Meinungen der Theologen von je her ſehr ſchieden geweſen, da ſich Moſes hier nicht mit ganz beſtimmten deutlichen Worten darüber erklärt, und da auch der Ausdruck in ſehr verſchiedenen Bedeutungen in der heiligen Schrift vorko worauf man ſonderlich nicht immer genug gemerkt hat. Die wöhnliche Meinung geht überhaupt dahin, daß man gewiſſe züge darunter verſteht, die der Menſch in ſeinem urſprünglichen ſtande gehabt, aber durch den Fall, zum Theil wenigſtens, ver habe. Die Hauptſtellen, deren man ſich bedient, ſind 1 Moſ. 1 in Vergl. mit Cap. 2, 15. f., und aus dem neuen Teſtamente 3, 10. in Vergl. mit Eph. 4, 24., wo eine Erneuerung Gottes Ebenbild erwähnt wird, welches man dann von einer derherſtellung deſſelben verſteht, und alſo daraus ſchließt, es verloren ſeyn müſſe, auch 2 Cor. 11, 3. Aber bey dieſe gemeinen Beſtimmung findet ſich die Schwierigkeit, daß es S giebt, wo das Ebenbild Gottes als noch übrig nach dem Fall Menſchen und als noch jetzt im Menſchen befindlich beſch wird, als ſelbſt 1 Moſ. 9, 6. (Wer Menſchenblut vergießt, deß u. ſ. w., denn Gott hat den Menſchen zu ſeinem Bi gemacht); Jac. 3, 9. (Wir fluchen mit der Zunge nach Gottes geſchaffenen Menſchen); und 1 Cor. 11, 6. 7. (ἀνηρ — εἰκων — ὑπαρχων). Auch iſt die oft für die entgegenſtehende Meinung a führte Stelle 1 Moſ. 5, 1. — 3. von eben der Art: (Gott ſ die Menſchen nach ſeinem Bilde — Adam zeugte einen S (Seth), der ſeinem Bilde ähnlich war, d. i. eben ſo Gottes, wie er, nämlich Adam, — oder ähnliche Vollkom heit und Unvollkommenheit hatte, wie er). — Hieraus iſt klar, daß der Ausdruck nicht immer einerley Bedeutung in Bibel habe. Aber man hat häufig von den verſchiedenen Bed tungen eine gewählt, und dieſe nun allen Stellen anpaſſen wo weil man ſie als die einzige betrachtete. — Was nun die Mei gen der Theologen über die Frage: worin dieſe Vorzüge eigen beſtanden haben? betrifft; ſo findet man

1) ſ

1) ſchon bey den älteſten chriſtlichen Schriftſtellern, den Kir-
envätern, ſehr verſchiedene Erklärungen. Dies ſagt auch Gre-
r von Nyſſa in einer eignen Abhandlung über das Eben-
ld Gottes ſelbſt, und Theodoretus (Quaeſt. XX. in Ge-
.) geſteht, er wiſſe nicht genau zu beſtimmen, worin es beſtan-
i habe. Eben ſo ſagt Epiphanius (Haeref. 30.), daß es ſich
ht beſtimmen laſſe. Tertullianus (adv. Marc. II, 5. 6.)
t es in die der menſchlichen Seele anerſchaffenen Kräfte und Anla-
n, ſonderlich in die Freyheit, zwiſchen gut und böſe zu wählen.
ilo (de opif. mundi) fand es ſchon im νους (der vernünftigen
ele), und miſchte zugleich ſeine Platoniſchen Vorſtellungen von den
ildern (Ideen) im göttlichen Verſtande (λογῳ) ein, wovon der
tbare Menſch ein Abdruck geweſen ſey. — [De op. M. p. 98. ed.
ſagt er, das jetzige Menſchengeſchlecht ſey zwar weit unter den er-
n Menſchen, aber es habe doch noch Spuren ſeiner Verwandtſchaft
t dem Allvater, nämlich πας ἀνθρωπος κατα μεν την διανοιαν
ειωται θειῳ λογῳ της μακαριας φυσεως ἐκμαγειον, ἡ ἀποσπασμα,
ἀπαυγασμα γεγονως.] Auf ähnliche Art wie Tertullian er-
rt ſich Origenes darüber περι ἀρχ. III, 6., und Gregor von
yſſa, auch Leo der Große. Hauptſächlich ſetzen es die Kirchen-
ter in die moraliſchen Vollkommenheiten des Menſchen, in die
hte Beſchaffenheit und Freyheit des Willens, und das gehörige
rhältniß der untern Seelenkräfte zu den obern. Viele, als Leo,
nen auch die Unſterblichkeit des Leibes dazu. Epiphanius
lt übrigens den Origenes, (Ep. ad Ioannem, in Opp. Hie-
nymi, T. I.), daß er lehre: Adam habe das Ebenbild Gottes
riloren, welches die Schrift nicht ſage. Er wiſſe und glaube,
od in cunctis hominibus imago Dei permaneat. Sonſt un-
ſcheiden auch die meiſten griechiſchen und lateiniſchen Kirchenlehrer
iſchen imago und ſimilitudo Dei. Imago, ſagen z. B. einige,
die dem Menſchen anerſchaffene Fähigkeit und Anlage, (potentia
turalis, Scholaſt.), Gott ähnlich zu werden; ſimilitudo, die
ch Uebung erlangte Fertigkeit. Bey den Spitzfündigkeiten der
holaſtiker, die zum Theil noch in der römiſchen Kirche im Ge-
auche ſind, halten wir uns nicht auf. [S. Petav.]

2) Eben ſo uneinig ſind auch die neuern Theologen geweſen.
e vornehmſten Meinungen laſſen ſich unter folgende Haupt-
aſſen bringen: (1.) Einige erkennen es in der vernünftigen
ele. (Schon Philo ſagt, de opif. mundi, p. 15. 45., es be-
he gar nicht in körperlichen Vorzügen, ſondern allein im νους,
n Vernunftvermögen. Eben ſo viele Kirchenväter.) Freylich liegt
ſer Vorzug des Menſchen bey allen übrigen Vorzügen deſſelben zum
unde, die ohne dieſen gar nicht ſtatt haben könnten. Aber die ver-
nftige Seele macht, nach der Vorſtellung der heiligen Schrift, nicht

ſo

ſo wohl das Ebenbild Gottes ſelbſt aus, als vielmehr die Grundlage deſſelben, oder die Quelle, woraus die Vorzüge entſtehn, welche die Schrift Ebenbild Gotttes nennt. (2.) Andere ſetzen es allein in die Herrſchaft über die ſämmtlichen Geſchöpfe der Erde, weil 1 Moſ. 1, 26. beides gleich neben einander ſteht. So Socin und ſeine Partey, auch viele Arminianer. — Nach beiden Theorien muß man behaupten, daß das Ebenbild Gottes noch jetzt da ſey. S. nachher mehreres hierüber. (3.) Wieder andere die moraliſchen Vollkommenheiten der Menſchheit, die der Mensch durch den Fall verloren habe. Dieſe gründen ſich auf die Stellen in den Briefen an die Coloſſer und Epheſier, und erklären die nach die Moſaiſchen Stellen. Dies iſt die üblichſte Theorie. Apol. conf. Aug. p. 53. „certior notitia Dei et probitas.“ Die Theologen: juſtitia originalis ſ. ſanctitas, (urſprüngliche Redlichkeit, Heiligkeit). (4.) Noch andere, die Schwierigkeiten in allen dieſen Behauptungen finden, ſuchen durch Unterſcheidungen zu helfen, z. B. in phyſikaliſches und moraliſches Ebenbild, oder in weſentliches und zufälliges. Letzteres ſey verloren, oder in geringerm Grade jetzt noch da; erſteres finde nicht ſtatt, u. ſ. w.

II. Von den verſchiedenen Bedeutungen des Ausdrucks Bild Gottes bey den alten iſraelitiſchen Schriftſtellern und im neuen Teſtamente.

1) In jenen alten Moſaiſchen Urkunden muß man keinen ganz genau beſtimmten und ſcharf begrenzten Begriff ſuchen. Der Verfaſſer verbindet mit dem Ausdrucke überhaupt die Idee der Gottheit, der Größe, des Vorranges, ganz im Allgemeinen. (M. §. 18. p. 103. „inſignis dignitas ac praeſtantia hominis.“) Denn wer ausgezeichnete Vorzüge und Würde vor andern Menſchen hat, von dem heißt es im weiteſten Sinne, er trage Gottes Bild. (1 Cor. 11, 7. Pſ. 82, 6.) Hauptſächlich aber und zunächſt ſetzt es Moſes in das, was von dieſer Hoheit am meiſten in die Sinne fiel, nämlich in die Vorzüge vor andern Erdengeſchöpfen und die darauf ſich gründende Herrſchaft über die Erde. (Doch die übrigen Vorzüge ſind damit nicht ausgeſchloſſen. Denn es muß nothwendig alles das mit dazu gerechnet werden, nach Moſes Abſichten, wodurch dieſe Vorzüge begründet werden.) Aber weil Moſes die Hoheit und Vorzüge des Menſchen, wodurch er Herr der Erde iſt, vornehmlich im Auge hat, beym Gebrauch dieſes Ausdrucks; ſo ſagt er deshalb auch nirgends, daß es der Menſch durch den Fall gänzlich verloren habe, vielmehr hat es der Menſch, nach Moſes, auch noch nachher. (S. Anm. im Anfange.) Eben wegen dieſer Hoheit und Herrſchergewalt ſitzen auch ſonſt bey Moſes ſchon Fürſten und Richter

nd Söhne Gottes. (S. §. 17.) So iſt der Menſch König und Gott der niedern irdiſchen Schöpfung. Sie ehrt ihn als ſolchen, der als Bild Gottes. Augenſcheinlich nahm es auch David ſo im heitern Sinne, Pſ. 8, 6. — 9., wo er über die Stelle 1 Moſ. , 26. f. commentirt und ſie paraphraſirt. Auf gleiche Weiſe Paus 1 Cor. 11, 6. 7. und Jacobus 3, 9. Moſes Worte haben ſchon ie Kirchenväter eben ſo ausgelegt, Chryſoſtomus, Theodoret nd ſelbſt Auguſtin.

2) Die ſpätern Iſraeliten ſcheinen zwar nicht immer daſſelbe arunter gedacht zu haben, doch ſieht man aus dem Buche der Weisheit und Sirach, wie man damals gewöhnlich den Ausruck nahm. Sie rechneten dazu: a) Die Unſterblichkeit des eibes (ἀφθαρσια), Buch der Weish. 2, 23. (Ὁτι ὁ θεος ἐκτισε τον ἀνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσιᾳ, και εἰκονα της ἰδιας ἰδιοτητος (ſeines Weſens) ἐποιησεν αὐτον. V. 24. Φθονῳ δε διαβολου θανατος εἰσηλθεν εἰς τον κοσμον· πειραζουσι δε αὐτον ἁ της ἐκεινου μεριδος ὀντες.) In dieſer Rückſicht alſo haben ir nach dieſem Schriftſteller das Ebenbild Gottes verloren; ſ. 3. 24., wo er den Tod als Folge der Sünde anſieht und dem Teufel beymißt. In der Unſterblichkeit iſt ſonderlich, nach den Ideen er ganzen alten Welt, etwas Göttliches und Gottähnliches, wie uch aus Homer bekannt iſt, wo dies Hauptcharakter und Unterſcheidungsmerkmal der Götter iſt; daher ihm Götter und ἀθανατοι ſynonym ſind. b) Die Herrſchaft über die Erde, Buch der Weish. 9, 2. 3. Sirach 17, 3. 4. Auch Philo, (de pſſ. m. p. 100. ed. Pf.) ſieht die Herrſchaft über die Thiere noch ls übrig gebliebenen Funken der erſten Vollkommenheit und Macht es urſprünglichen Menſchen an. Sirach, in der angeführten Stelle, rechnet vielleicht auch Vernunft, Sprache u. a. V. 5. f. rwähnte Vorzüge dazu. In dieſem Sinne alſo haben wir das benbild Gottes noch. c) Es wird ſonderlich auf den ſittlichen uſtand der erſten Menſchen gezogen, Buch der Weish. 9, 3., wo ie ὁσιοτης και δικαιοσυνη und εὐθυτης ψυχης erwähnt werden, omit die erſten Menſchen auf Erden gelebt und geherrſcht hätten. Dieſe moraliſchen Vollkommenheiten ſind nicht mehr vorhanden, enigſtens nicht ſo, oder nicht in dem Grade, wie vormals.

3) Dieſelben Bedeutungen des Ausdrucks Ebenbild Gottes, die Num. 2. angeführt ſind, waren auch unter den Juden zu hriſti und der Apoſtel Zeit üblich, und ihnen folgen in dieſem Sprachgebrauche die Apoſtel. Dieſe nehmen Ebenbild Gottes) in einigen Stellen in dem Sinne, daß es auf Hoheit, Würde, errſchaft des Menſchen im Allgemeinen geht, wie Paulus 1 Cor. 11, . 7. Jac. 3, 9. b) An andern Orten nehmen ſie es im moraliſchen Sinne, von den ſittlichen Vollkommenheiten des Menſchen,

ſchen, gerade ſo wie der Verfaſſer des Buchs der Weisheit. Dahin gehört Col. 3, 10. in Vergl. mit Epheſ. 4, 23. 24. Beide Briefe ſind gleichzeitig, in Ausdrücken ſich ganz ähnlich, und auch in dieſen Stellen völlig parallel. Die Chriſten werden dort ermahnt, beſonders die Heidenchriſten, ihrem ehemaligen Sündenhang, ihrer ſündlichen Lebensart und ihren böſen Sitten (παλαιος ἀνθρ.) ganz zu entſagen, und den neuen Menſchen anzuziehen, d. h. ſich ganz ändern und beſſern zu laſſen, einen neuen Sinn oder Gemüthsart anzunehmen, und einen demſelben gemäßen Lebenswandel zu führen. Von dem neuen Menſchen heißt es nun, er ſey ἀνακαινουμενος, erneuert, d. i., neu geſchaffen oder umgeſchaffen, nämlich von Gott, ſ. Eph. 4, 23., (daher nun der Ausdruck: Erneuerung oder Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes); — εἰς ἐπιγνωσιν iſt auch zugleich mit κτισαντος αὐτον zu conſtruiren: zur Erkenntniß Gottes, d. i., dieſer neue Sinn iſt in euch hervorgebracht, daß ihr zur Erkenntniß Gottes und ſeines Willens gelangen ſollt, nämlich zur lebendigen und heilſamen Erkenntniß. — κτιζειν, der Tropus vom neuen Menſchen, wird fortgeſetzt, der gleichſam umgeſchaffen, umgebildet iſt, d. i. gänzlich umgeändert, ſittlich gebeſſert. — κατ' εἰκονα θεου, d. h. nach Epheſ. 4, 24.: κατα θεον, nach Gottes Muſter oder Aehnlichkeit, d. i. daß ihr Gott nun wieder ähnlich werden ſollt. Dieſe Gottähnlichkeit ſetzt Paulus hier in das Moraliſche, in Heiligkeit und Rechtſchaffenheit, wozu Chriſtus uns Anleitung und Kraft gebe. Dies erhellt aus dem Vorhergehenden, und ſonderlich aus Eph. 4, 24. Da ſagt Paulus: dieſe gebeſſerte und gottähnliche Geſinnung beſtehe ἐν δικαιοσυνη (Frömmigkeit) και ὁσιοτητι (Unſträflichkeit des Verhaltens, ſittlicher Vollkommenheit) της ἀληθειας, d. i. ἀληθινη (aufrichtig, ungeheuchelt). In der angeführten Stelle aus dem Buche der Weisheit ſind dieſelben Worte gebraucht. — In eben der Abſicht ſchärft auch Johannes in ſeinen Briefen ſo oft ein, daß wir uns beſtreben ſollen, Gott ähnlich (filii Dei) zu werden, ob er gleich den Ausdruck Bild Gottes nicht gebraucht. [Plato ſagt, die Gottähnlichkeit, ὁμοιωσις, ſey, δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως γενεσθαι. — Cicero verbindet das Phyſiſche und Moraliſche. Gott, ſagt er, hat darum die menſchlichen Körper beſeelt, „ut eſſent, qui terram tuerentur, (dominium) quique coeleſtium ordinem contemplantes imitarentur cum vitae modo et conſtantia.“]

III. Das Reſultat, das aus dieſen hiſtoriſchen und exegetiſchen Bemerkungen hervorgeht, iſt dies, daß der Ausdruck: Ebenbild Gottes, ſehr vielumfaſſend, und in mehr als Einer Bedeutung in der Schrift iſt, und daß man alſo beſſer gethan, und manchen unnöthigen Streitigkeiten vorgebeugt haben würde, wenn man ihn in der acroamatiſchen Theologie nicht gerade als Titel oder

Ueber-

leberſchrift eines beſondern Artikels oder Abſchnitts gebraucht
hätte. Wer da lehrt: daß das Ebenbild Gottes nicht im Stande
er Unſchuld ſelbſt beſtanden habe, und daher behauptet, daß es
uch nach dem Falle dem Menſchen noch übrig ſey; der kann dies
behaupten, ohne deshalb den Stand der Unſchuld der erſten Men-
chen zu läugnen. Man muß allerdings die anfängliche Unſchuld
erſelben, der Schrift gemäß, behaupten, ohne daß es gerade
nöthig iſt, ſie Ebenbild Gottes zu nennen. Lieber hätte man alſo
ey dem Ausdruck: Stand der Unſchuld, bleiben und Eben-
ild Gottes nicht als völliges Synonym davon gebrauchen ſollen.
Man leitet übrigens den Ausdruck: ſtatus innocentiae, aus 2 Cor.
1, 3. ab, wo Paulus ſagt: er fürchte, daß, ſo wie Eva von
er Schlange verführt ſey, ſo möchten auch die Chriſten (von Irr-
hrern) abgeführt werden von der ἁπλοτης της εἰς Χριστον, d. i.
implicitas, Redlichkeit, Lauterkeit, hier aufrichtige Liebe zu Chriſto,
ie wahre und lautere Anhänglichkeit an ihn, (wie ſie etwa bey
nſchuldigen Kindern an ihre Eltern und Wohlthäter ſtatt findet). —
en Menſchen vergleichen wir übrigens mit Gott in Abſicht aller
er Vorzüge, die wir bey ihm finden, und die wir uns zugleich
uch bey Gott, nur größer und vollkommener, denken. Wir können
ſo in Abſicht aller dieſer Vorzüge von ihm ſagen, daß er das
ild Gottes an ſich trage, oder Gott ähnlich ſey. Viele dieſer
erlichen Anlagen und Vollkommenheiten haben wir (nach der
hre der Schrift) allerdings auch jetzt noch, obgleich bey weitem
dem Grade nicht, wie Gott ſie beſitzt; als Vernunft, Herrſchaft
er die Erde, u. ſ. w. Andere aber haben wir (nach der beſtändi-
en Lehre der Bibel) durch den Fall verloren, oder haben ſie jetzt in
eringerm Grade, als ſie die Stammeltern vor dem Falle hatten.
ahin gehört 1) der Grad körperlicher Stärke und Geſundheit,
er die Unſterblichkeit des Leibes zur Folge hätte, und 2) hauptſäch-
ch die moraliſchen Vollkommenheiten. Man ſieht alſo, daß man
ldes nach der Bibel behaupten kann: wir haben das Ebenbild
ottes noch, und: wir haben es nicht mehr; je nachdem man den
usdruck im weitern oder engern Sinne nimmt. Sofern die
achkommen Adams noch alle Vernunft haben, und das Ge-
rauchsrecht der ſämmtlichen Geſchöpfe der Erde, haben ſie
ch jetzt Gottes Ebenbild, (deo ſunt ſimiles); aber ſofern ſie
ht mehr ſo fromm und rechtſchaffen ſind, wie der Menſch in ſei-
m urſprünglichen Zuſtande, haben ſie es nicht mehr; auch ſofern
r Leib ſterblich iſt. Aber ſie werden Gott wieder ähnlich oder das
ttenbild Gottes wird erneuert, ſofern ſie wieder fromm und recht-
affen werden, und ſofern ſie die ſelige Unſterblichkeit wieder er-
alten. Die ganze Abhandlung bey Morus iſt muſterhaft, auch
öchſt lich eingerichtet zum Gebrauch im Volks- und Jugendunter-
ichte; §. 23. p. 105.

Anm. Die Theologen haben verschiedene Eintheilungen und Ter
logien erfunden, um die Art und Eigenschaften dieser den Mensche
der Schöpfung von Gott beygelegten Vorzüge und Vollkommenheit
nauer zu bestimmen, wozu verschiedene Irrthümer und unrichtige V
lungen von der Sache Veranlassung gegeben haben. Es sind bei
folgende zu merken: 1) Es sind nicht anerschaffene Fertigkeite
verstehen, (habitus; Scholast. habitus infusi), sondern Fähigkeite
Anlagen (facultates), die erst durch Gebrauch und Uebung zu Fer
ten werden mußten. Die menschliche Seele gleicht in dieser Hin
einem unbeschriebenen Blatte, (Aristotelis tabula rasa), n
aber alles das geschrieben werden kann, wozu die natürliche Anlage
Empfänglichkeit in ihr ist. (S. Einleit. §. 4.) 2) Es waren perfect
naturales, die mit der menschlichen Natur verbunden, und derselben
Gott anerschaffen waren. Dies wird a) den essentialibus entgege
setzt, (weil das Wesen des Menschen auch ohne diese Vollkommenh
gedacht werden kann, der Mensch auch ohne sie Mensch bleiben m
und b) den superadditis per gratiam. Dies letztere behauptet
um vieler Theologen der römischen Kirche willen, welche diese
züge in einen hohen Grad der Weisheit, Gerechtigkeit und H
keit setzten, der den Menschen von Gott übernatürlich, als eine
gabe, bey der Schöpfung ertheilt sey. (Die Scholastiker setzten n
die similitudo cum Deo dem status purorum naturalium entgegen, d
Mensch ohne Erkenntniß, Furcht, Liebe und Vertrauen gegen Gott
sen sey. Die similitudo sey den Menschen als ein donum superna
verliehen worden, also nicht naturalis gewesen, und die Natur des
schen selbst sey durch ihren Verlust nicht verändert worden.) 3)
fectiones propagabiles. Sie konnten und sollten nach Gottes
insgesammt auf die Nachkommen fortgepflanzt werden, so lange näml
Stammeltern und die Nachkommen die ihnen von Gott vorgesch
Bedingungen erfüllen würden.

§. 54.

Von dem ursprünglichen Zustande der ersten Menschen den Vollkommenheiten derselben; besonders von den Vollkommenheiten der Seele.

Wenn von den Vorzügen, die der Mensch in jenem urspr
lichen Zustande nach der heiligen Schrift hatte, gehandelt wird
werden diese in zwey Hauptgattungen eingetheilt: 1) Innere
internae perfectiones, die in der von Gott selbst gema
innern Einrichtung der menschlichen Natur bestehen. D
gehören die sämmtlichen Vollkommenheiten der Seele und
Leibes. (§. 54. 55.) 2) Aeußere, externae, solche Vor
die zugleich in der Verbindung, worein Gott den Menschen mit
dern Geschöpfen außer ihm gesetzt hat, ihren Grund haben.
hin rechnet man die Herrschaft und den Gebrauch der übrigen
schöpfe der Erde, imago Dei sensu latiori. (§. 56.). Also:

Zuvörderst von den innern Vorzügen. (§. 54. 55.)
gehören:

I. Die Vollkommenheiten der Seele, [M. §. 8. 20. 22.]; d zwar nach den beiden Hauptkräften derſelben. Alſo:

1) Des Verſtandes. Da die Vernunft und die Verſtan- fähigkeiten das edelſte Geſchenk ſind, das der Menſch von der ottheit empfangen hat, ohne welche auch das Moraliſche im Men- en gar nicht ſeyn könnte; ſo läßt es ſich nicht denken, daß dieſe ihrend des glücklichen Unſchuldsſtandes der erſten Menſchen ißig und ungebraucht geblieben ſeyn ſollten. Paulus rechnet her Col. 3, 10. zu der Gottähnlichkeit mit vollem Rechte die γνωσις, (ſ. §. 53.), weil die dort erwähnte Heiligkeit und Un- äflichkeit nicht anders ſtatt finden kann, als wenn der Menſch kenntniß und Einſichten von dem beſitzt, was gut und böſe . Aber nicht die Erkenntniß ſelbſt war dem Menſchen anerſchaf- n, ſondern das Erkenntnißvermögen. (S. §. 53. am Ende.) orin nun aber eigentlich die Kenntniſſe der erſten Menſchen be- nden haben, ſagt weder die Moſaiſche Urkunde noch die heilige chrift anderwärts ausdrücklich. Man kann jenen Zuſtand r erſten Menſchen in gewiſſem Sinne richtig Kindheitszu- nd derſelben nennen, wenn man es nämlich ſo verſteht, wie nn von dem Kindheitszuſtande der Völker die Rede

Denn nach Moſes Erzählung kann man ſich den Adam nicht llig ſo wie ein neugebornes Kind vorſtellen. Zwar war er in ſicht der wirklichen Ideen in dem Augenblicke, da ihn Gott vorgebracht hatte, völlig in dem Zuſtande eines neugebornen ndes, (denn er hatte ſo wenig wie ein ſolches anerſchaffene Be- iffe); aber darin war er dem neugebornen Kinde ſehr un- nlich, daß er die Fähigkeit hatte, ſeine Vernunft ſogleich zu brauchen, welches bey dem Kinde nicht iſt. Nach der Moſaiſchen rſtellung ſchuf Gott den erſten Menſchen nicht nur mit Vernunft gabt, ſondern er wurde auch zugleich mit der völligen Gebrauchs- igkeit derſelben in die Welt eingeführt. Hatte er nun ſogleich n völligen Gebrauch ſeiner Vernunft; ſo mußten auch die Gegen- nde, die er gleich anfangs um ſich her erblickte, ſolche Eindrücke f ihn machen, daß er ſchon dadurch auf mancherley Begriffe d Kenntniſſe geleitet wurde. Dieſe Uebungen mußten aber um o leichter von ſtatten gehen, da ſeine Vernunft noch nicht unter n Einfluß unregelmäßiger ſinnlicher Triebe ſtand, und noch nicht n der Macht der Vorurtheile und übeln Gewohnheiten beherrſcht rde, wodurch jetzt einem andern erwachſenen Menſchen ſo viel überwindlich ſcheinende Hinderniſſe in den Weg gelegt werden. ie Anleitung, die Gott den erſten Menſchen gab, ihren Ver- nd zu gebrauchen und die Fähigkeiten deſſelben zu entwickeln, ar, ſelbſt nach Moſes, von doppelter Art: a) Eine mittelbare, rch die äußern Gegenſtände, die ſie umgaben. Die übrigen

lebenden Geschöpfe, die ihm unter allen am nächsten verwandt waren, zogen ganz natürlich und auch nach Moses ausdrücklicher Versicherung zu allererst seine Aufmerksamkeit und Neugier auf sich, wie wir es auch noch bey unsern Kindern täglich so wahrnehmen; er übte an ihnen seine Denkkraft und seine Sprache. Er gab den Thieren Namen. (S. hierüber mehreres §. 52. II.) Auch die leblosen Geschöpfe dienten auf gleiche Weise, (wiewohl nicht so gleich im Anfang und nicht in dem Grade als die belebten,) zur Belehrung für ihn. b) Unmittelbar, durch nähere Offenbarungen. Die Mosaische Urkunde besagt es durchgängig, daß Gott mit den ersten Menschen vertraut und unmittelbar umgegangen sey, und daß er mit ihnen geredet habe. (S. Cap. 2, 16. 17. C. 1, 29. 30.) Auch die Geschichte des Falles, Cap. 3., setzt nothwendig eine Bekanntschaft mit unmittelbaren göttlichen Belehrungen und positiven göttlichen Geboten bey den ersten Menschen voraus. Dies ist zugleich auch ganz den Vorstellungen angemessen, die sich alle, selbst heidnische, Völker zu allen Zeiten vom ursprünglichen Zustande der Menschen machten. Nach ihnen ging die Gottheit im kindlichen und jugendlichen Weltalter vertraulich mit den Menschen um, und offenbarte sich ihnen unmittelbar durch Reden, Träume, Erscheinungen, u. s. f. — Die natürlichen Einsichten der ersten Menschen erstreckten sich fürs erste schwerlich weiter, als auf die Dinge, mit denen sie zunächst umgeben waren, und auch davon wußten sie nur so viel, als sie brauchten, d. i., in Vergleichung mit unsern jetzigen Kenntnissen, in vielen Fällen oft nur wenig. Denn ihre Bedürfnisse waren nicht die unsrigen. Die Erzählungen, die man bey den Rabbinen, Kirchenvätern u. a. Schriftstellern findet, (die diese den spätern jüdischen Lehrern nachsagten,) von Adams ausgebreiteten physikalischen und andern gelehrten und wissenschaftlichen Kenntnissen, sind Erdichtungen, die in der Mosaischen Urkunde nicht den entferntesten Grund haben. Diese jüdischen Fabeln hängen aber zugleich mit der Idee zusammen, daß Adams Sprache die hebräische gewesen sey, welche die Juden für eine heilige und von Gott inspirirte Sprache ausgeben, welche Behauptung Schultens am deutlichsten widerlegt hat. Selbst aus den hebräischen Namen der Thiere, (die von Adam alle herrühren sollten,) und aus deren Etymologie wollten sie seine gründlichen Naturkenntnisse herleiten. — Diese Einsichten und ausgebreitete gelehrte Kenntnisse lassen sich bey den ersten Menschen aus folgenden Gründen nicht erwarten: a) Sie konnten bey ihren wenigen Bedürfnissen von dergleichen Kenntnissen keinen Nutzen haben und Gebrauch machen. b) Ihre Religionskenntnisse, sowohl der theoretischen als der praktischen Wahrheiten, brauchte nur aus ganz wenigen, einfachen und faßlichen Sätzen zu bestehen. Einer höhern und ausgebreiteten Kenntniß derselben waren sie anfangs noch nicht fähig. c) Deutliche und bestimmte Begriffe, und über-

erhaupt genaue Kenntniſſe, können (nach der Erfahrung) ohne
örter, und zwar ohne einen beträchtlichen Vorrath von Wörtern,
ht ſtatt finden, und die Sprache der erſten Menſchen mußte doch
wiß noch ſehr einfach und wortarm ſeyn. (S. §. 55.) d) Ueber-
upt können Menſchen, wenn ſie erſt anfangen, ſich in Geſellſchaften
vereinigen, (wenn man ſie ſich auch als mit den herrlichſten An-
gen und Geiſtesfähigkeiten verſehn denkt,) nicht gleich durch Philo-
phie und wie Gelehrte oder wiſſenſchaftlich Gebildete unterrich-
t werden; ſondern der Unterricht muß von dem Sinnlichen ausge-
n, und alles möglichſt verſinnlicht werden, recht ſo, wie es 1 Moſ.
19. 20. vorgeſtellt wird. Und wäre es dort anders vorgeſtellt,
wie es jetzt viele Gelehrte haben wollen, ſo wäre es höchſt unwahr-
ſcheinlich, und die ganze Erzählung würde eben dadurch verdächtig
rden. Gerade dieſe Einfachheit und ſinnliche Darſtellung giebt ihr
s Gepräge der innern Wahrheit. e) Die erſten Menſchen wer-
n ja, Cap. 3., als leichtgläubig und als leicht verführbar vorge-
llt. Wie wäre dies bey ſo großen und tiefen Kenntniſſen und Voll-
mmenheiten zu erwarten geweſen? Adams Kenntniſſe können alſo
t den Kenntniſſen eines erwachſenen und reifern Menſchengeſchlechts
ht eigentlich in Vergleichung geſetzt werden; man kann hier gar
ht denſelben Maaßſtab gebrauchen, wenn man auch gern zugiebt,
ß die Fähigkeiten und Talente der erſten Menſchen, als σαρξ und
ευμα, Sinnlichkeit und Vernunft, noch im gehörigen Gleichgewicht
ren, größer geweſen ſind, als bey ihren Nachkommen, wo dies
ders iſt. [S. in D. Junge's philoſophiſchen und theologiſchen
ſätzen, Stück 1., (Nürnberg 1779, 8.,) die Abhandlung von
r Vollkommenheiten der erſten Menſchen.]

2) Vollkommenheiten des Willens. [M. §. 8. und 22.]
eſe beſtehen vornehmlich in der Ordnung und Regelmäßigkeit der
nlichen Begierden des Menſchen. Die erſten Menſchen im Un-
uldsſtande waren unſträflich und unſündlich; hatten aufrichtige
be zu Gott und Achtung für ſeine Befehle; und thaten alles, was
n angenehm war, mit der größten Bereitwilligkeit aus reiner Liebe,
e gut geartete Kinder ſo ihres Vaters Willen erfüllen. Kurz, ihr
nn gegen Gott war Kindesſinn, aber Sinn der Kinder guter
t. Und dieſer Sinn ſoll nun auch bey denen wieder geweckt wer-
, bey denen das Bild Gottes erneuert wird. Daher empfiehlt
s Chriſtus ſo angelegentlich, zu werden, wie die Kinder.
e erſten Menſchen gehorchten aus dankbarer Liebe; und wenn das
benbild Gottes durch das Chriſtenthum wieder in uns er-
uert werden ſoll, ſo geht eben der Zweck dahin, daß wir wieder
n Gehorſam gegen Gott und Chriſtum aus dankbarer Liebe gegen
zurückkehren ſollen. Die Unſträflichkeit der erſten Menſchen
nnte aber nicht anders ſtatt finden, als wenn ihre Sinnlichkeit

oder

ſchen, gerade ſo wie der Verfaſſer des Buchs der Weisheit. Dahin gehört Col. 3, 10. in Vergl. mit Epheſ. 4, 23. 24. Beide Briefe ſind gleichzeitig, in Ausdrücken ſich ganz ähnlich, und auch in dieſen Stellen völlig parallel. Die Chriſten werden dort ermahnt, beſonders die Heidenchriſten, ihrem ehemaligen Sündenhang, ihrer ſündlichen Lebensart und ihren böſen Sitten (παλαιος ανθρ.) ganz zu entſagen, und den neuen Menſchen anzuziehen, d. h. ſich ganz ändern und beſſern zu laſſen, einen neuen Sinn oder Gemüthsart anzunehmen, und einen demſelben gemäßen Lebenswandel zu führen. Von dem neuen Menſchen heißt es nun, er ſey ανακαινουμενος, erneuert, d. i., neu geſchaffen oder umgeſchaffen, nämlich von Gott, ſ. Eph. 4, 23., (daher nun der Ausdruck: Erneuerung oder Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes); — εις επιγνωσιν iſt auch zugleich mit κτισαντος αυτον zu conſtruiren: zur Erkenntniß Gottes, d. i., dieſer neue Sinn iſt in euch hervorgebracht, daß ihr zur Erkenntniß Gottes und ſeines Willens gelangen ſollt, nämlich zur lebendigen und heilſamen Erkenntniß. — κτιζειν, der Tropus vom neuen Menſchen, wird fortgeſetzt, der gleichſam umgeſchaffen, umgebildet iſt, d. i. gänzlich umgeändert, ſittlich gebeſſert. — κατ' εικονα θεου, d. h. nach Epheſ. 4, 24.: κατα θεον, nach Gottes Muſter oder Aehnlichkeit, d. i. daß ihr Gott nun wieder ähnlich werden ſollt. Dieſe Gottähnlichkeit ſetzt Paulus hier in das Moraliſche, in Heiligkeit und Rechtſchaffenheit, wozu Chriſtus uns Anleitung und Kraft gebe. Dies erhellt aus dem Vorhergehenden, und ſonderlich aus Eph. 4, 24. Da ſagt Paulus, dieſe gebeſſerte und gottähnliche Geſinnung beſtehe εν δικαιοσυνη (Frömmigkeit) και οσιοτητι (Unſträflichkeit des Verhaltens, ſittliche Vollkommenheit) της αληθειας, d. i. αληθινη (aufrichtig, ungeheuchelt). In der angeführten Stelle aus dem Buche der Weisheit ſind dieſelben Worte gebraucht. — In eben der Abſicht ſchärft auch Johannes in ſeinen Briefen ſo oft ein, daß wir uns befleißigen ſollen, Gott ähnlich (filii Dei) zu werden, ob er gleich den Ausdruck Bild Gottes nicht gebraucht. [Plato ſagt, die Gottähnlichkeit, ὁμοιωσις, ſey, δικαιου και οσιου μετα φρονησεως γενεσθαι. — Cicero verbindet das Phyſiſche und Moraliſche. Gott, ſagt er, hat darum die menſchlichen Körper beſeelt, „ut eſſent, qui terram tuerentur, (dominium) quique coeleſtium ordinem contemplantes imitarentur cum vitae modo et conſtantia.“]

III. Das Reſultat, das aus dieſen hiſtoriſchen und exegetiſchen Bemerkungen hervorgeht, iſt dies, daß der Ausdruck: Ebenbild Gottes, ſehr vielumfaſſend, und in mehr als Einer Bedeutung in der Schrift iſt, und daß man alſo beſſer gethan, und manchen unnöthigen Streitigkeiten vorgebeugt haben würde, wenn man ihn in der acroamatiſchen Theologie nicht gerade als Titel ob-

Ueber-

Ueberſchrift eines beſondern Artikels oder Abſchnitts gebraucht
hätte. Wer da lehrt: daß das Ebenbild Gottes nicht im Stande
der Unſchuld ſelbſt beſtanden habe, und daher behauptet, daß es
auch nach dem Falle dem Menſchen noch übrig ſey; der kann dies
behaupten, ohne deshalb den Stand der Unſchuld der erſten Men-
ſchen zu läugnen. Man muß allerdings die anfängliche Unſchuld
derſelben, der Schrift gemäß, behaupten, ohne daß es gerade
nöthig iſt, ſie Ebenbild Gottes zu nennen. Lieber hätte man alſo
bey dem Ausdruck: Stand der Unſchuld, bleiben und Eben-
bild Gottes nicht als völliges Synonym davon gebrauchen ſollen.
Man leitet übrigens den Ausdruck: ſtatus innocentiae, aus 2 Cor.
XI, 3. ab, wo Paulus ſagt: er fürchte, daß, ſo wie Eva von
der Schlange verführt ſey, ſo möchten auch die Chriſten (von Irr-
thümern) abgeführt werden von der ἁπλοτης της εἰς Χριστον, d. i.
ſimplicitas, Redlichkeit, Lauterkeit, hier aufrichtige Liebe zu Chriſto,
die wahre und lautere Anhänglichkeit an ihn, (wie ſie etwa bey
unſchuldigen Kindern an ihre Eltern und Wohlthäter ſtatt findet). —
Den Menſchen vergleichen wir übrigens mit Gott in Abſicht aller
der Vorzüge, die wir bey ihm finden, und die wir uns zugleich
auch bey Gott, nur größer und vollkommener, denken. Wir können
ſo in Abſicht aller dieſer Vorzüge von ihm ſagen, daß er das
Bild Gottes an ſich trage, oder Gott ähnlich ſey. Viele dieſer
geiſtlichen Anlagen und Vollkommenheiten haben wir (nach der
Lehre der Schrift) allerdings auch jetzt noch, obgleich bey weitem
nicht in dem Grade nicht, wie Gott ſie beſitzt; als Vernunft, Herrſchaft
über die Erde, u. ſ. w. Andere aber haben wir (nach der beſtändi-
gen Lehre der Bibel) durch den Fall verloren, oder haben ſie jetzt in
geringerm Grade, als ſie die Stammeltern vor dem Falle hatten.
Hin gehört a) der Grad körperlicher Stärke und Geſundheit,
die Unſterblichkeit des Leibes zur Folge hätte, und 2) hauptſäch-
lich die moraliſchen Vollkommenheiten. Man ſieht alſo, daß man
alles nach der Bibel behaupten kann: wir haben das Ebenbild
Gottes noch, und: wir haben es nicht mehr; je nachdem man den
Ausdruck im weitern oder engern Sinne nimmt. Sofern die
Nachkommen Adams noch alle Vernunft haben, und das Ge-
brauchsrecht der ſämmtlichen Geſchöpfe der Erde, haben ſie
es jetzt Gottes Ebenbild, (deo ſunt ſimiles); aber ſofern ſie
nicht mehr ſo fromm und rechtſchaffen ſind, wie der Menſch in ſei-
nem urſprünglichen Zuſtande, haben ſie es nicht mehr; auch ſofern
ihr Leib ſterblich iſt. Aber ſie werden Gott wieder ähnlich oder das
Ebenbild Gottes wird erneuert, ſofern ſie wieder fromm und recht-
ſchaffen werden, und ſofern ſie die ſelige Unſterblichkeit wieder er-
halten. Die ganze Abhandlung bey Morus iſt muſterhaft, auch
vortrefflich eingerichtet zum Gebrauch im Volks- und Jugendunter-
richt; §. 23. p. 105.

Anm. Die Theologen haben verſchiedene Eintheilungen und Termino-logien erfunden, um die Art und Eigenſchaften dieſer den Menſchen bey der Schöpfung von Gott beygelegten Vorzüge und Vollkommenheiten genauer zu beſtimmen, wozu verſchiedene Irrthümer und unrichtige Vorſtellungen von der Sache Veranlaſſung gegeben haben. Es ſind beſonders folgende zu merken: 1) Es ſind nicht anerſchaffene Fertigkeiten zu verſtehen, (habitus; Scholaſt. habitus infuſi), ſondern Fähigkeiten und Anlagen (facultates), die erſt durch Gebrauch und Uebung zu Fertigkeiten werden mußten. Die menſchliche Seele gleicht in dieſer Hinſicht einem unbeſchriebenen Blatte, (Ariſtotelis tabula raſa), worauf aber alles das geſchrieben werden kann, wozu die natürliche Anlage und Empfänglichkeit in ihr iſt. (S. Einleit. §. 4.) 2) Es waren perfectiones naturales, die mit der menſchlichen Natur verbunden, und derſelben von Gott anerſchaffen waren. Dies wird a) den eſſentialibus entgegen geſetzt, (weil das Weſen des Menſchen auch ohne dieſe Vollkommenheiten gedacht werden kann, der Menſch auch ohne ſie Menſch bleiben würde) und b) den ſuperadditis per gratiam. Dies letztere behauptet man um vieler Theologen der römiſchen Kirche willen, welche dieſe Vorzüge in einen hohen Grad der Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit ſetzten, der den Menſchen von Gott übernatürlich, als eine Gabe, bey der Schöpfung ertheilt ſey. (Die Scholaſtiker ſetzten nämlich die ſimilitudo cum Deo dem ſtatus purorum naturalium entgegen, da der Menſch ohne Erkenntniß, Furcht, Liebe und Vertrauen gegen Gott geweſen ſey. Die ſimilitudo ſey den Menſchen als ein donum ſupernaturale verliehen worden, alſo nicht naturalis geweſen, und die Natur des Menſchen ſelbſt ſey durch ihren Verluſt nicht verändert worden.) 3) Perfectiones propagabiles. Sie konnten und ſollten nach Gottes Abſicht insgeſammt auf die Nachkommen fortgepflanzt werden, ſo lange nämlich die Stammeltern und die Nachkommen die ihnen von Gott vorgeſchriebenen Bedingungen erfüllen würden.

§. 54.

Von dem urſprünglichen Zuſtande der erſten Menſchen und den Vollkommenheiten derſelben; beſonders von den Vollkommenheiten der Seele.

Wenn von den Vorzügen, die der Menſch in jenem urſprünglichen Zuſtande nach der heiligen Schrift hatte, gehandelt wird, ſo werden dieſe in zwey Hauptgattungen eingetheilt: 1) Innere oder internae perfectiones, die in der von Gott ſelbſt gemachten innern Einrichtung der menſchlichen Natur beſtehen. Dahin gehören die ſämmtlichen Vollkommenheiten der Seele und des Leibes. (§. 54. 55.) 2) Aeußere, externae, ſolche Vorzüge, die zugleich in der Verbindung, worein Gott den Menſchen mit andern Geſchöpfen außer ihm geſetzt hat, ihren Grund haben. Dahin rechnet man die Herrſchaft und den Gebrauch der übrigen Geſchöpfe der Erde, imago Dei ſenſu latiori. (§. 56.) Alſo:

Zuvörderſt von den innern Vorzügen. (§. 54. 55.) Dahin gehören:

I. Die Vollkommenheiten der Seele, [M. §. 8. 20. 22.]; nd zwar nach den beiden Hauptkräften derſelben. Alſo:

1) Des Verſtandes. Da die Vernunft und die Verſtan-fähigkeiten das edelſte Geſchenk ſind, das der Menſch von der ottheit empfangen hat, ohne welche auch das Moraliſche im Men-ſen gar nicht ſeyn könnte; ſo läßt es ſich nicht denken, daß dieſe ährend des glücklichen Unſchuldsſtandes der erſten Menſchen üßig und ungebraucht geblieben ſeyn ſollten. Paulus rechnet her Col. 3, 10. zu der Gottähnlichkeit mit vollem Rechte die ειγνωσις, (ſ. §. 53.), weil die dort erwähnte Heiligkeit und Un-äflichkeit nicht anders ſtatt finden kann, als wenn der Menſch rkenntniß und Einſichten von dem beſitzt, was gut und böſe . Aber nicht die Erkenntniß ſelbſt war dem Menſchen anerſchaf-n, ſondern das Erkenntnißvermögen. (S. §. 53. am Ende.) Worin nun aber eigentlich die Kenntniſſe der erſten Menſchen be-anden haben, ſagt weder die Moſaiſche Urkunde noch die heilige Schrift anderwärts ausdrücklich. Man kann jenen Zuſtand er erſten Menſchen in gewiſſem Sinne richtig Kindheitszu-and derſelben nennen, wenn man es nämlich ſo verſteht, wie enn von dem Kindheitszuſtande der Völker die Rede t. Denn nach Moſes Erzählung kann man ſich den Adam nicht llig ſo wie ein neugebornes Kind vorſtellen. Zwar war er in bſicht der wirklichen Ideen in dem Augenblicke, da ihn Gott rvorgebracht hatte, völlig in dem Zuſtande eines neugebornen indes, (denn er hatte ſo wenig wie ein ſolches anerſchaffene Be-riffe); aber darin war er dem neugebornen Kinde ſehr un-ähnlich, daß er die Fähigkeit hatte, ſeine Vernunft ſogleich zu brauchen, welches bey dem Kinde nicht iſt. Nach der Moſaiſchen orſtellung ſchuf Gott den erſten Menſchen nicht nur mit Vernunft gabt, ſondern er wurde auch zugleich mit der völligen Gebrauchs-higkeit derſelben in die Welt eingeführt. Hatte er nun ſogleich n völligen Gebrauch ſeiner Vernunft; ſo mußten auch die Gegen-nde, die er gleich anfangs um ſich her erblickte, ſolche Eindrücke f ihn machen, daß er ſchon dadurch auf mancherley Begriffe d Kenntniſſe geleitet wurde. Dieſe Uebungen mußten aber um ſto leichter von ſtatten gehen, da ſeine Vernunft noch nicht unter n Einfluß unregelmäßiger ſinnlicher Triebe ſtand, und noch nicht n der Macht der Vorurtheile und übeln Gewohnheiten beherrſcht rde, wodurch jetzt einem andern erwachſenen Menſchen ſo viel überwindlich ſcheinende Hinderniſſe in den Weg gelegt werden. ie Anleitung, die Gott den erſten Menſchen gab, ihren Ver-nd zu gebrauchen und die Fähigkeiten deſſelben zu entwickeln, ar, ſelbſt nach Moſes, von doppelter Art: a) Eine mittelbare, rch die äußern Gegenſtände, die ſie umgaben. Die übrigen

Anm. Die Theologen haben verschiedene Eintheilungen und Ter
logien erfunden, um die Art und Eigenschaften dieser den Mensche
der Schöpfung von Gott beygelegten Vorzüge und Vollkommenheit
nauer zu bestimmen, wozu verschiedene Irrthümer und unrichtige V
lungen von der Sache Veranlassung gegeben haben. Es sind bei
folgende zu merken: 1) Es sind nicht anerschaffene Fertigkeit
verstehen, (habitus; Scholast. habitus infusi), sondern Fähigkeite
Anlagen (facultates), die erst durch Gebrauch und Uebung zu Fer
ten werden mußten. Die menschliche Seele gleicht in dieser Hi
einem unbeschriebenen Blatte, (Aristotelis tabula rasa), a
aber alles das geschrieben werden kann, wozu die natürliche Anlag
Empfänglichkeit in ihr ist. (S. Einleit. §. 4.) 2) Es waren perfec
naturales, die mit der menschlichen Natur verbunden, und derselbe
Gott anerschaffen waren. Dies wird a) den essentialibus entgeg
setzt, (weil das Wesen des Menschen auch ohne diese Vollkommen
gedacht werden kann, der Mensch auch ohne sie Mensch bleiben w
und b) den superadditis per gratiam. Dies letztere behauptet
um vieler Theologen der römischen Kirche willen, welche diese
züge in einen hohen Grad der Weisheit, Gerechtigkeit und H
keit setzten, der den Menschen von Gott übernatürlich, als eine
gabe, bey der Schöpfung ertheilt sey. (Die Scholastiker setzten un
die similitudo cum Deo dem statu purorum naturalium entgegen, d
Mensch ohne Erkenntniß, Furcht, Liebe und Vertrauen gegen Gott
sen sey. Die similitudo sey den Menschen als ein donum superna
verliehen worden, also nicht naturalis gewesen, und die Natur des
schen selbst sey durch ihren Verlust nicht verändert worden.) 3)
fectiones propagabiles. Sie konnten und sollten nach Gottes
insgesammt auf die Nachkommen fortgepflanzt werden, so lange näml
Stammeltern und die Nachkommen die ihnen von Gott vorgeschri
Bedingungen erfüllen würden.

§. 54.

Von dem ursprünglichen Zustande der ersten Menschen den Vollkommenheiten derselben; besonders von den Vollkommenheiten der Seele.

Wenn von den Vorzügen, die der Mensch in jenem urspr
lichen Zustande nach der heiligen Schrift hatte, gehandelt wird
werden diese in zwey Hauptgattungen eingetheilt: 1) Innere
internae perfectiones, die in der von Gott selbst gema
innern Einrichtung der menschlichen Natur bestehen. D
gehören die sämmtlichen Vollkommenheiten der Seele und
Leibes. (§. 54. 55.) 2) Aeußere, externae, solche Vor
die zugleich in der Verbindung, worein Gott den Menschen mit
dern Geschöpfen außer ihm gesetzt hat, ihren Grund haben.
hin rechnet man die Herrschaft und den Gebrauch der übrigen
schöpfe der Erde, imago Dei sensu latiori. (§. 56.) Also:

Zuvörderst von den innern Vorzügen. (§. 54. 55.) A
gehören:

I.

I. Die Vollkommenheiten der Seele, [M. §. 8. 20. 22.]; d zwar nach den beiden Hauptkräften derſelben. Alſo:

1) Des Verſtandes. Da die Vernunft und die Verſtan- fähigkeiten das edelſte Geſchenk ſind, das der Menſch von der ottheit empfangen hat, ohne welche auch das Moraliſche im Men- en gar nicht ſeyn könnte; ſo läßt es ſich nicht denken, daß dieſe ährend des glücklichen Unſchuldsſtandes der erſten Menſchen üßig und ungebraucht geblieben ſeyn ſollten. Paulus rechnet her Col. 3, 10. zu der Gottähnlichkeit mit vollem Rechte die γνωσις, (ſ. §. 53.), weil die dort erwähnte Heiligkeit und Un- äflichkeit nicht anders ſtatt finden kann, als wenn der Menſch kenntniß und Einſichten von dem beſitzt, was gut und böſe . Aber nicht die Erkenntniß ſelbſt war dem Menſchen anerſchaf- n, ſondern das Erkenntnißvermögen. (S. §. 53. am Ende.) orin nun aber eigentlich die Kenntniſſe der erſten Menſchen be- nden haben, ſagt weder die Moſaiſche Urkunde noch die heilige chrift anderwärts ausdrücklich. Man kann jenen Zuſtand r erſten Menſchen in gewiſſem Sinne richtig Kindheitszu- and derſelben nennen, wenn man es nämlich ſo verſteht, wie enn von dem Kindheitszuſtande der Völker die Rede . Denn nach Moſes Erzählung kann man ſich den Adam nicht llig ſo wie ein neugebornes Kind vorſtellen. Zwar war er in bſicht der wirklichen Ideen in dem Augenblicke, da ihn Gott rvorgebracht hatte, völlig in dem Zuſtande eines neugebornen indes, (denn er hatte ſo wenig wie ein ſolches anerſchaffene Be- riffe); aber darin war er dem neugebornen Kinde ſehr un- ulich, daß er die Fähigkeit hatte, ſeine Vernunft ſogleich zu brauchen, welches bey dem Kinde nicht iſt. Nach der Moſaiſchen rſtellung ſchuf Gott den erſten Menſchen nicht nur mit Vernunft gabt, ſondern er wurde auch zugleich mit der völligen Gebrauchs- higkeit derſelben in die Welt eingeführt. Hatte er nun ſogleich n völligen Gebrauch ſeiner Vernunft; ſo mußten auch die Gegen- nde, die er gleich anfangs um ſich her erblickte, ſolche Eindrücke f ihn machen, daß er ſchon dadurch auf mancherley Begriffe d Kenntniſſe geleitet wurde. Dieſe Uebungen mußten aber um to leichter von ſtatten gehen, da ſeine Vernunft noch nicht unter n Einfluß unregelmäßiger ſinnlicher Triebe ſtand, und noch nicht n der Macht der Vorurtheile und übeln Gewohnheiten beherrſcht rde, wodurch jetzt einem andern erwachſenen Menſchen ſo viel überwindlich ſcheinende Hinderniſſe in den Weg gelegt werden. ie Anleitung, die Gott den erſten Menſchen gab, ihren Ver- nd zu gebrauchen und die Fähigkeiten deſſelben zu entwickeln, ar, ſelbſt nach Moſes, von doppelter Art: a) Eine mittelbare, rch die äußern Gegenſtände, die ſie umgaben. Die übrigen

lebenden Geschöpfe, die ihm unter allen am nächsten verwandt waren, zogen ganz natürlich und auch nach Moses ausdrücklicher Versicherung zu allererst seine Aufmerksamkeit und Neugier auf sich, wie wir es auch noch bey unsern Kindern täglich so wahr nehmen; er übte an ihnen seine Denkkraft und seine Sprache. Er gab den Thieren Namen. (S. hierüber mehreres §. 52. II.) Auch die leblosen Geschöpfe dienten auf gleiche Weise, (wiewohl nicht so gleich im Anfang und nicht in dem Grade als die belebten,) zur Belehrung für ihn. b) Unmittelbar, durch nähere Offenbarungen. Die Mosaische Urkunde besagt es durchgängig, daß Gott mit den ersten Menschen vertraut und unmittelbar umgegangen sey, und daß er mit ihnen geredet habe. (S. Cap. 2, 16. 17. C. 1, 29. 30.) Auch die Geschichte des Falles, Cap. 3., setzt nothwendig eine Bekanntschaft mit unmittelbaren göttlichen Belehrungen und positiven göttlichen Geboten bey den ersten Menschen voraus. Dies ist zugleich auch ganz den Vorstellungen angemessen, die sich alle, selbst heidnische, Völker zu allen Zeiten vom ursprünglichen Zustande der Menschen machten. Nach ihnen ging die Gottheit im kindlichen und jugendlichen Weltalter vertraulich mit den Menschen um, und offenbarte sich ihnen unmittelbar durch Reden, Träume, Erscheinungen, u. s. f. — Die natürlichen Einsichten der ersten Menschen erstreckten sich fürs erste schwerlich weiter, als auf die Dinge, mit denen sie zunächst umgeben waren, und auch davon wußten sie nur so viel, als sie brauchten, d. i., in Vergleichung mit unsern jetzigen Kenntnissen, in vielen Fällen oft nur wenig. Denn ihre Bedürfnisse waren nicht die unsrigen. Die Erzählungen, die man bey den Rabbinen, Kirchenvätern u. a. Schriftstellern findet, (die dies den spätern jüdischen Lehrern nachsagten,) von Adams ausgebreiteten physikalischen und andern gelehrten und wissenschaftlichen Kenntnissen, sind Erdichtungen, die in der Mosaischen Urkunde nicht den entferntesten Grund haben. Diese jüdischen Fabeln hängen aber zugleich mit der Idee zusammen, daß Adams Sprache die hebräische gewesen sey, welche die Juden für eine heilige und von Gott inspirirte Sprache ausgeben, welche Behauptung Schultens am besten widerlegt hat. Selbst aus den hebräischen Namen der Thiere, (die von Adam alle herrühren sollten,) und aus deren Etymologie wollten sie seine gründlichen Naturkenntnisse herleiten. — Diese Einsichten und ausgebreitete gelehrte Kenntnisse lassen sich bey den ersten Menschen aus folgenden Gründen nicht erwarten: a) Sie konnten bey ihren wenigen Bedürfnissen von dergleichen Kenntnissen keinen Nutzen haben und Gebrauch machen. b) Ihre Religionskenntniß, sowohl der theoretischen als der praktischen Wahrheiten, brauchte nur aus ganz wenigen, einfachen und faßlichen Sätzen zu bestehen. Einer höhern und ausgebreiteten Kenntniß derselben waren sie anfangs noch nicht fähig. c) Deutliche und bestimmte Begriffe, und

über-

rhaupt genaue Kenntniſſe, können (nach der Erfahrung) ohne
örter, und zwar ohne einen beträchtlichen Vorrath von Wörtern,
ıt ſtatt finden, und die Sprache der erſten Menſchen mußte doch
ıiß noch ſehr einfach und wortarm ſeyn. (S. §. 55.) d) Ueber-
ıpt können Menſchen, wenn ſie erſt anfangen, ſich in Geſellſchaften
vereinigen, (wenn man ſie ſich auch als mit den herrlichſten An-
en und Geiſtesfähigkeiten verſehn denkt,) nicht gleich durch Philo-
hie und wie Gelehrte oder wiſſenſchaftlich Gebildete unterrich-
werden; ſondern der Unterricht muß von dem Sinnlichen ausge-
ı, und alles möglichſt verſinnlicht werden, recht ſo, wie es 1 Moſ.
19. 20. vorgeſtellt wird. Und wäre es dort anders vorgeſtellt,
wie es jetzt viele Gelehrte haben wollen, ſo wäre es höchſt unwahr-
einlich, und die ganze Erzählung würde eben dadurch verdächtig
rden. Gerade dieſe Einfachheit und ſinnliche Darſtellung giebt ihr
Gepräge der innern Wahrheit. e) Die erſten Menſchen wer-
ja, Cap. 3., als leichtgläubig und als leicht verführbar vorge-
lt. Wie wäre dies bey ſo großen und tiefen Kenntniſſen und Voll-
nmenheiten zu erwarten geweſen? Adams Kenntniſſe können alſo
den Kenntniſſen eines erwachſenen und reifern Menſchengeſchlechts
ıt eigentlich in Vergleichung geſetzt werden; man kann hier gar
ıt denſelben Maaßſtab gebrauchen, wenn man auch gern zugiebt,
die Fähigkeiten und Talente der erſten Menſchen, als σαρξ und
νμα, Sinnlichkeit und Vernunft, noch im gehörigen Gleichgewicht
ıden, größer geweſen ſind, als bey ihren Nachkommen, wo dies
ers iſt. [S. in D. Junge's philoſophiſchen und theologiſchen
ſätzen, Stück 1., (Nürnberg 1779, 8.) die Abhandlung von
Vollkommenheiten der erſten Menſchen.]

2) Vollkommenheiten des **Willens**. [M. §. 8. und 22.]
ſe beſtehen vornehmlich in der Ordnung und Regelmäßigkeit der
ılichen Begierden des Menſchen. Die erſten Menſchen im Un-
ldsſtande waren unſträflich und unſündlich; hatten aufrichtige
e zu Gott und Achtung für ſeine Befehle; und thaten alles, was
ı angenehm war, mit der größten Bereitwilligkeit aus reiner Liebe,
gut geartete Kinder ſo ihres Vaters Willen erfüllen. Kurz, ihr
n gegen Gott war **Kindesſinn**, aber Sinn der Kinder guter
. Und dieſer Sinn ſoll nun auch bey denen wieder geweckt wer-
, bey denen das Bild Gottes erneuert wird. Daher empfiehlt
Chriſtus ſo angelegentlich, **zu werden, wie die Kinder.**
e erſten Menſchen gehorchten aus dankbarer Liebe; und wenn das
enbild Gottes durch das Chriſtenthum wieder in uns **er-
uert** werden ſoll, ſo geht eben der Zweck dahin, daß wir wieder
n Gehorſam gegen Gott und Chriſtum aus dankbarer Liebe gegen
zurückkehren ſollen. Die Unſträflichkeit der erſten Menſchen
nte aber nicht anders ſtatt finden, als wenn ihre Sinnlichkeit

oder

oder ihre sinnlichen Begierden unter der Herrschaft ihrer Vernunft standen. Das Verderben und der sittliche Verfall der Menschen zeigt sich jetzt sonderlich darin, daß ihre Sinnlichkeit (σαρξ) über die Vernunft (πνευμα) herrscht, nach der Lehre der Schrift und der Erfahrung. Das war nicht so im Stande der Unschuld. Damals ließ der Mensch seine Begierden durch vernünftige Einsichten lenken und regieren. Er wendete sein Begehrungsvermögen nur auf das Gute an. Daher waren bey dem Menschen lauter gute Begierden vorhanden, woraus dann sittliche gute Werke oder Tugenden entstanden. Eben darum nennt man auch diese Unsträflichkeit die Unsündlichkeit (ἀναμαρτησια). Es gründet sich dies besonders auf die Stellen Col. 3. und Ephes. 4., (s. §. 53.), und Paulus nennt daher auch diesen Zustand Gerechtigkeit, (d. i. Rechtschaffenheit), und Heiligkeit, (sittliche Vollkommenheit). Die Theologen nennen ihn imaginem Dei stricte sic dictam, ingleichen iustitiam originalem, welche letztere Benennung in der Apol. der Augsburg. Confession vorkommt. [S. M. not. ad §. 23. p. 105.] Das im Buch der Weisheit, Cap. 9, 3., (§. 53.), gebrauchte εὐθυτης ψυχης will eben dies sagen, und ist mit ὁσιοτης und ἁπλοτης (2 Cor. 11, 3.) einerley. Das εὐθυς entspricht dem hebräischen ישר, gerade, aufrichtig, rechtschaffen, und des Ausdruck wird wohl vornehmlich mit Rücksicht auf die Stelle Pred. 7, 29. (oder 30.) gebraucht: Gott hat den Menschen gerade gemacht, aber sie suchen viel Künste (Irrwege). Die Meinung ist: „Der Mensch hatte eine natürliche Anlage zur Redlichkeit. Aber der Mensch verläßt die Natur, und weicht, seiner herrlichen Anlagen ungeachtet, zum Bösen ab.“ — Aber die Vorstellungen, die sich manche von den Vollkommenheiten des Willens und der Tugend der ersten Menschen machten, sind oft sehr übertrieben. Dieser Fehler ist zu verhüten. Der Mensch hatte die besten Anlagen zu moralischen Vollkommenheiten; aber man kann nicht sagen, daß er diese Vollkommenheiten selbst wirklich schon alle insgesammt in einem sehr hohen Grade besessen hätte. Die Fertigkeit sollte er erst nach und nach durch Uebung erlangen; und in jenem Kindheitszustande fehlte es ihm oft noch sehr an Gelegenheit, sie zu üben. Doch forderte Gott auch nicht mehr von den Menschen, als er ihnen gegeben hatte. Es waren aber die Einsichten der ersten Menschen zwar für ihre damalige Lage zureichend, allein überhaupt doch noch gering, und ihre wirklichen Kenntnisse sehr beschränkt. Je geringer aber und unvollkommener diese sind, desto unvollkommener muß auch nothwendig die Tugend seyn, die sich auf jene gründet. Zwischen Kindheitsunschuld und der vollkommenern auf reifere Einsichten und Erfahrung gegründeten Tugend des reifern und erwachsenen Alters ist allerdings ein großer Unterschied. Hätten die ersten Menschen schon eine so ganz überwiegende Neigung zum Guten gehabt, als manche

es

, vorgeſtellt haben, ſo iſt nicht abzuſehen, wie ſie ſo leicht hätten
rführt werden können. Denn wir ſehen ja, daß ſie ſolchen Ver-
hungen unterliegen, die mancher Fromme unter ihren Nachkom-
n, bey dem (nach der Sprache der heiligen Schrift) das Ebenbild
ttes wieder erneuert iſt, in weit größerm und höherm Grade er-
rt, und dennoch glücklich überwindet. Doch fehlte es ihnen nicht
hinlänglicher Kenntniß ihrer Pflichten für ihre Lage;
für hatte Gott geſorgt, 1 Moſ. 3, 2. 3. Daher konnte ihnen auch
e Vernachläſſigung der Pflicht und Uebertretung der göttlichen
bote zugerechnet werden. Man muß ſich alſo auch vor den
dern Abwegen hüten, ſie nicht als ganz unwiſſend vorzuſtellen.
. M. §. 8. u. 22.] Sie würden aber, wenn ſie in Anwendung
er Kenntniß treu geweſen wären, ein immer größeres Maaß der-
den, und immer mehr Fertigkeit im Guten erlangt haben, wie es
n ihren Nachkommen iſt, wenn das Ebenbild in ihnen erneuert
rd. Vergl. Matth. 13, 12. und die angeführten Stellen aus den
iefen an die Coloſſer und Epheſier.

§. 55.

on den körperlichen Vollkommenheiten der erſten Menſchen in ihrem urſprünglichen Zuſtande.

II. (§. 54. im Anfange.) Vollkommenheiten des Leibes.
L. §. 9. p. 98.]

1) Die körperlichen Vorzüge der erſten Menſchen vor ihren
chkommen laſſen ſich aus der Moſaiſchen Urkunde nicht alle
ß genau und einzeln beſtimmen. Indeſſen iſt ſo viel klar, daß
der Moſaiſchen Urkunde der Leib des Menſchen in ſeinem da-
ligen Zuſtande als völlig geſund, ſtark und kraftvoll beſchrieben
rd, und daß er gleichſam eine nie verblühende Jugend genoſ-
haben würde, wenn der Menſch länger in dieſem glücklichen
ſtande geblieben wäre. Damit ſtimmen auch die Schilderungen
rein, die wir bey andern Nationen von der körperlichen Munter-
t, Geſundheit und Stärke der Menſchen im goldenen Weltalter
den; auch ſelbſt im heroiſchen Zeitalter noch, z. B. bey Homer,
ſo oft die ſtarken körperlichen Kräfte der Menſchen, wie ſie in der
rzeit waren, mit den ſchwächern Kräften der damals lebenden
nſchen verglichen werden. — Eben dieſe blühende Geſundheit
d Stärke des Körpers kam auch der Seele zu Statten; die Kräfte
ſelben wurden durch keine Krankheit zerrüttet oder geſchwächt,
d die ſinnlichen Begierden und Triebe, die jetzt ſo oft Leib und
ele zerrütten, waren gemäßigt und regelmäßig. — Die ſpätern
den haben aber auch hier viele Fabeln hinzugedichtet, die in ihren

Schrif-

Schriften häufig vorkommen, z. B. viel Specielles von der Schö
heit, Riesengröße und Riesenstärke der ersten Menschen, u. dergl.
Als ein besonderer, auszeichnender Vorzug der ersten Menschen w
aber in der Mosaischen Urkunde ausdrücklich die Unsterblichk
des Leibes angegeben, 1 Mos. 2, 17., die durch den Fall ve
ren gegangen ist, nach Cap. 3, 3. 19. Dies war auch hernach
ständige Behauptung der spätern jüdischen Lehrer, (die dies immer
etwas zum göttlichen Ebenbilde mitgehöriges betrachteten,) s. Buc
Weisheit 2, 23. f., (§. 53. II. 2.), und so auch noch der ersten ch
lichen, s. Röm. 5, 12. C. 6, 23. 1 Cor. 15, 21. 22., wo ger
dieselben Sätze sind, wie im Buche der Weisheit am angeführ
Orte. Wenn aber die Unsterblichkeit des Leibes behauptet wird,
wird damit nicht gelehrt, daß der Mensch seiner Natur nach so
veränderlich gewesen sey, daß er schlechterdings nicht habe ster
können. Man behauptet nicht die impossibilitatem moriend
s. immortalitatem absolutam, sondern die absentiam natural
necessitatis moriendi s. immortalitatem hypotheticam, (nämli
die Bedingung war, wenn sie Gottes Gebot erfüllen würden, und
lange nur war ihnen der Genuß vom Lebensbaume verstattet). [
§. 9. not. p. 98.] Diese Unsterblichkeit wird aber auch in der M
saischen Urkunde nicht als eine nothwendige Folge der unverle
benen Natur der ersten Menschen angegeben, sondern als eine, ih
verheißene, göttliche Wohlthat. Sie beruhete, nach der deutlich
Anzeige des Schriftstellers, auf dem beständig wiederholten Gebrau
des Gesundheitsbaumes, 1 Mos. 2, 9. in Vergl. mit Cap.
22. 24. Vergl. §. 52. II. Etwas Aehnliches ist hier bey den G
chen, wo die Götter zur Erhaltung und Stärkung ihres Leibes N
tar und Ambrosia genießen. Darum genießen nur sie d
Speise, nicht sterbliche Menschen; selbst dann nicht, wenn sie
den Göttern essen. S. z. B. Od. V, 197. 199. — Man hat
bey die Frage aufgeworfen: ob denn der Mensch, wenn er nich
fallen wäre, beständig auf der Erde geblieben seyn würde? Au
Mosaischen Urkunde läßt sich auf diese Frage gar keine Antwor
ben. Die Theologen beantworten sie häufig so, daß sie behau
der Mensch würde zwar nicht beständig auf der Erde geblieben
aber er würde ohne Tod, oder ohne Trennung des Leibes un
Seele, zu einer höhern Glückseligkeit im Himmel durch eine
Verwandlung erhöht worden seyn, welcher Meinung
Morus beytritt. Man gründet diese Behauptung besonder
die Lehre Pauli, daß diejenigen Menschen, die den Weltgerich
einst erleben würden, zwar nicht sterben, aber doch verwan
werden sollten; d. i., es sollte der bisherige gröbere Körper in
feinern und vollkommenern Körper übergehen, dergleichen einst a
den Wohnungen der Seligen haben würden, ohne daß dami
schmerzhafte Todesempfindung verbunden wäre; 1 Cor. 15,

Nach dieſer Analogie hat man hier geſchloſſen, ſonderlich weil Paulus V. 47. ſagt: ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκος (ἐστι); und es hat dies wenigſtens viel Wahrſcheinlichkeit. — Gewißheit iſt es darum nicht, weil die heilige Schrift ſelbſt nichts darüber entſcheidet.

2) Die erſten Menſchen ſollten aber ihre körperlichen Vorzüge und Kräfte im Unſchuldszuſtande nicht ungeübt und ungebraucht laſſen. [M. §. 4.] Sie ſollten alſo kein unthätiges Leben führen und bloß vegetiren, wie man ſich faſt immer das Leben in der goldenen Zeit gedacht hat, ſondern ſie ſollten arbeiten, und dadurch ihre körperlichen und geiſtigen Kräfte immer mehr entwickeln und vervollkommnen. (S. §. 51. II.) Indeß bringt es der Begriff von jenem glücklichen Zeitalter ſchon mit ſich, daß dieſe Arbeit ohne ſaure Mühe und Beſchwerde war. S. 1 Moſ. 2, 5. Cap. 3, 17. — 19. In den angeführten Stellen wird Ackerbau als die erſte Hauptbeſchäftigung des Menſchen, die ihm angewieſen wurde, beſchrieben; ingleichen 1 Moſ. 1, 28. die Bezähmung oder vielmehr Angewöhnung der Thiere an den Menſchen, und der Gebrauch derſelben, (macht euch die Erde unterthan — herrſcht über die Thiere). Durch die Bemerkung vom Ackerbau, den die erſten Menſchen treiben ſollten, wird zugleich der falſchen Vorſtellung vorgebeugt, daß man ſich den Stand der erſten Menſchen nicht als Stand der Wildheit denken ſoll. Zum Ackerbau gehört ſchon ein gewiſſer Grad der Kultur, den rohe Wilde nicht haben; und der Ackerbau führt auch am ſchnellſten zu immer höherer Kultur. — Aber ein unterſcheidender großer Vorzug des Menſchen, bey welchem er allein ſeine Vernunft recht gebrauchen und üben lernt, und ohne welchen gar keine geſellſchaftliche Verbindung der Menſchen ſtatt finden könnte, iſt die Sprache. Die Moſaiſche Urkunde gedenkt dieſes großen Vorzugs auch ausdrücklich, 1 Moſ. 2, 19., (§. 52. II.) — Ueber den wahren Urſprung der menſchlichen Sprache ſind die Meinungen immer ſehr verſchieden geweſen. Von den Meinungen der alten Griechen u. ſ. w. ſ. Pufendorf's Ius nat. et gent. l. 4. c. 1. §. 3., und Müller's Poſitiones hiſtorico-philoſoph. de origine ſermonis, Argentorati 1777. In neuern Zeiten iſt die Sache häufig wieder unterſucht und unter Philoſophen und Theologen viel Streit darüber geweſen; daher ſie hier kurz berührt werden muß, (zumal da in neuern Dogmatiken jetzt auch davon pflegt gehandelt zu werden, und in andern Vorleſungen nicht ſo leicht Gelegenheit iſt, davon zu reden). Sie theilen ſich in zwey große Hauptklaſſen:

(1.) Einige haben behauptet, daß die Fertigkeit, eine artikulirte, aus willkührlichen Tönen beſtehende Sprache zu reden, dem Menſchen anerſchaffen ſey, und viele ſtellten dieſe Sprache der erſten Menſchen noch dazu als höchſt vollkommen und wortreich vor.

Der

Der Menſch habe nicht nur keine Sprache ſelbſt erfunden, ſondern er habe auch keine erfinden *können*. Die Sprache wäre alſo ein eigentliches Wunderwerk Gottes, wie etwa die den Apoſteln ertheilte Gabe, mancherley Sprachen zu reden. Der Hauptvertheidiger hievon iſt in neuerer Zeit (mit nicht gemeinem Scharfſinn) Joh. Pet. *Süßmilch* in ſeinem Verſuch eines Beweiſes, daß die erſte Sprache ihren Urſprung nicht von Menſchen, ſondern von Gott erhalten habe, (nämlich *unmittelbar*), Berlin 1766, 8. Allein: a) Die ganze Beſchaffenheit der menſchlichen Sprache, und ſelbſt die älteſte Geſchichte beweiſt, daß der Menſch nicht nur eine artikulirte, aus willkührlichen Tönen beſtehende Sprache erfinden *könne*, ſondern auch wirklich erfunden *habe*. Alle Sprachen ſind in ihrem erſten Anfange unbeſchreiblich einfach, ſie beſtehen aus wenigen und kurzen Wörtern und Redensarten, und wo Worte nicht hinreichen wollen, ſich verſtändlich zu machen, ſucht man durch Geberden und Geſticulation nachzuhelfen. *So* finden wir es jetzt noch bey unſern kleinhaften, aber noch wortarmen Kindern; und ſo auch bey den Wilden und andern erwachſenen Menſchen, wenn ſie wenig Wörter haben. Hat nun Gott dem *erſten* Menſchen durch ein *Wunder* Sprache *anerſchaffen*: ſo iſt nicht abzuſehen, warum er *dieſe* Sprache wieder ſollte haben untergehen laſſen; es iſt unbegreiflich, woher es gekommen ſeyn ſollte, daß die ſämmtlichen von den erſten Menſchen abſtammenden Nationen ganz neue und verſchiedene Sprachen nach und nach ſelbſt hätten erfinden, und immer gleichſam wieder von vorn anfangen müſſen. — Alſo wäre hier bey den erſten Menſchen eins der allergrößten Wunder ohne Nutzen für das ganze folgende Menſchengeſchlecht geſchehn! Dies iſt ſonſt Gottes Weiſe nicht. b) Wenn man ſich vollends die anerſchaffene erſte Menſchenſprache als eine reiche, ausgebildete und vollkommene Sprache denkt, ſo überlegt man nicht, daß dergleichen Sprache *da* noch nicht ſtatt finden kann, wo noch Armuth und Mangel an Sachen und Begriffen iſt. Die Begriffe entſtehn aus der Anſchauung der Dinge. Je mehr man Gegenſtände ſowohl einzeln als in Verbindung mit andern betrachten kann, deſto größer wird die Anzahl der Begriffe, deſto größer wird auch die Klarheit und Deutlichkeit derſelben ſeyn, und umgekehrt. — Die Sprache aber enthält die Zeichen und Bilder, womit wir unſere Vorſtellungen von den Dingen andeuten und andern mittheilen. Wie kann man nun in jener Simplicität des menſchlichen Lebens, wo man noch wenig Gegenſtände vor ſich hatte und mit einander vergleichen konnte, eine vollkommene Sprache erwarten? Man müßte ja den widerſprechenden Satz behaupten, daß der Menſch *Sachen* habe bezeichnen können, ehe er ſie ſelbſt geſehn und gekannt hätte. Samuel *Werenfels* ſagt ſehr richtig, daß, wenn man das erſte beſte Wörterbuch durchgehen wolle, man ſehr wenig Wörter darin finden werde, die in Adams Sprache hätten ſeyn können. c) Was

für

ihr Gebrauch hätten auch die erſten Menſchen von einer ausgebildeten Sprache machen können? Wozu hätten ſie ſie benutzen ſollen? Und umſonſt und ohne erheblichen Zweck und Nutzen thut Gottes Weisheit keine Wunder! Denn wozu konnte eine ſolche Sprache ihnen bey ihrem ruhigen und einfachen Leben helfen, da ſie damals ſo wenige und ſo leicht zu befriedigende Bedürfniſſe hatten? Von unzähligen Dingen, die erſt dem ſpätern Menſchengeſchlecht bekannt wurden, im Fortſchreiten der Kultur, hatten ſie ja noch gar keine Begriffe, und folglich bedurften ſie auch keiner Wörter dafür in ihrer Sprache. Der erſten Menſchen Sprache konnte natürlicher Weiſe anfangs nicht reicher und ausgebildeter ſeyn, als die Sprache derjenigen Nationen des Erdbodens, die noch in ihrer Kindheit ſind, die eher wenig Begriffe, und alſo auch wenig Zeichen derſelben haben und brauchen! d) Aus der Anlage und Beſchaffenheit der übrigen weiſen Einrichtungen Gottes erſehen wir, daß Er dem Menſchen das nicht anerſchaffen hat, was er durch den ihm verliehenen Verſtand, und durch Fleiß und Uebung erlangen kann. Wenn es aus dem Grunde keine ideas innatas ſ. inſitas giebt, (ſ. Einl. §. 4.), kann es auch keine imagines innatas ſ. figna innata idearum dabus geben. Auch die Bibel weiß davon nichts. Vielmehr übten und lernten nach ihr die erſten Menſchen ihre Sprache unter anderm mit an den Thieren. Dies leitet nun von ſelbſt

(2.) auf die andere Theorie, daß Gott den erſten Menſchen die Sprache ſelbſt nicht anerſchaffen oder unmittelbar eingegeben habe, ſondern daß er ihnen nur bey der Schöpfung das Vermögen oder die Fähigkeit beygelegt habe, die Sprache ſelbſt zu erfinden, und ſie nach und nach ſelbſt auszubilden und zu vervollkommnen. Wer dies behauptet, kann dabey ein eben ſo herzlicher und dankbarer Verehrer der Weisheit und Güte Gottes ſeyn, als der Vertheidiger der erſten Hypotheſe. Unter den Alten ſchon meinte ſo Epikur, (ſ. Lucretius), und von den Kirchenvätern Tertullian und Gregor von Nyſſa; auch ſelbſt Quenſtädt hielt dieſe Anſicht für ganz unbedenklich. — Allein über die Art und Weiſe, wie der Menſch zur Entwickelung und Ausbildung des Sprachvermögens übergegangen ſey, ſind die Meinungen wieder verſchieden. Die ſeltſamſte iſt die des Maupertuis, der die Sprache durch Convention und Seſſion gelehrter Geſellſchaften gebildet werden läßt! — Geſchichte und Erfahrung ſprechen augenſcheinlich am meiſten für die Behauptung, daß die allererſten Grund- und Stammwörter der artikulirten willkührlichen Sprache urſprünglich Nachahmung der Laute ſind, welche die hörbaren Gegenſtände in der Natur von ſich geben, obgleich dieſe Nachahmungen, bey mehrerer Ausbildung und Ausbreitung der Sprachen, durch vielerley Veränderungen und Flexionen in ſehr vielen Wörtern nach und nach zum Theil immer un-

unkenntlicher geworden ſind. [S. Herder's (von der Berl. Akad. gekrönte) Preisſchrift: Ueber den Urſprung der Sprache, Berlin 1772, eine neuere Ausgabe 1778, und neueſte 1789; die Schriften von Tetens und Tiedemann deſſelben Inhalts. Vergl. Jeruſalem's Betrachtungen, Th. II. S. 134. f.] — Das hier Bemerkte iſt auch mit der natürlichen Darſtellung in der Moſaiſchen Urkunde, Cap. 2, 19. 20., von der Benennung der Thiere völlig übereinſtimmend. (S. §. 52. II.) Dieſe waren einer der erſten Gegenſtände, worauf der Menſch ſeine Aufmerkſamkeit richtete, und denen er bald durch bloßen Zuruf, bald durch Nachahmung ihrer Stimmen und Laute Namen gab. Dies war alſo der erſte Hauptgegenſtand zur Uebung ſeines Sprachvermögens. Es war auch ganz natürlich, daß er an dieſem gerade mit zuerſt ſich übte, weil ſie mehr Intereſſe für ihn hatten, als die weniger mit ihm verwandte lebloſe Schöpfung. Wenn daher nun die erſten Menſchen von außerſinnlichen und moraliſchen Dingen belehrt werden ſollten, ſo mußten die Bilder aus der Natur, und beſonders von Thieren hergenommen werden; und es wurden alſo ihre Namen und die Benennungen ihrer Handlungen in der damals noch dürftigen Sprache bildlich gebraucht und angewendet. Hieraus ſind auch eben die Reden Gottes 1 Moſ. 3. u. 4. zu erklären, die durchaus nicht in unſern jetzt üblichen Ausdrücken und in einer Sprache, wie die unſrige iſt, gehalten werden konnten, ſondern die ganz ſinnlich und bildlich ſeyn mußten, wenn ſie die erſten Menſchen verſtehen ſollten. Gerade auf dieſelbe Weiſe müſſen noch jetzt Miſſionare verfahren, wenn ſie mit Menſchen zu thun haben, die von religiöſen und andern überſinnlichen Dingen noch keine Begriffe, und folglich keine Wörter in ihrer Sprache haben. In derſelben bildlichen Sprache und Einkleidung muß auch mit Kindern geredet werden, und darum intereſſiren dieſe Gleichnißreden und Fabeln, beſonders die Aeſopiſche Fabel, ſo ſehr. — Wer alſo hier tadelt, zeigt in Wahrheit, daß er ſie nicht verſteht. Der Unterricht, den man nicht wiſſenſchaftlich Gebildeten giebt, muß ſchon darum in Bildern gegeben werden, weil dieſe nicht nur in Bildern reden, ſondern auch ſelbſt in Bildern denken. Darum ſind ihnen die abſtrakten Ausdrücke wenig verſtändlich. Umgekehrt iſt dies bey dem wiſſenſchaftlich Gebildeten.

§. 56.

§. 56.

Von den äußern Vorzügen des Menſchen im Unſchuldszuſtande, und allgemeine Bemerkungen über den Begriff vom goldenen Weltalter bey den Nationen, die keine nähere Offenbarung hatten.

I. Da man die Vorzüge der erſten Menſchen unter zwey Hauptklaſſen bringen kann, (ſ. §. 54. Anfangs,) innere und äußere; ſo iſt nun die zweyte noch übrig, die äußern, die in der äußern Verbindung der Menſchen mit andern Geſchöpfen der Erde ihren Grund haben, die aber nicht ſtatt finden könnten, wenn der Menſch nicht jene innern Vorzüge (§. 54. und 55.) beſäße. Dieſe Vorzüge begreift man unter der allgemeinen Benennung: Herrſchaft über die Erde oder über die Geſchöpfe der Erde, zuſammen. [M. p. 104. §. 21.] Der Ausdruck iſt aus 1 Moſ. 1, 26. f. hergenommen, in Vergl. mit 1 Moſ. 9, 2., und bedeutet nichts anderes, als daß die Menſchen 1) das Recht und die Befugniß haben, alle Erdengeſchöpfe zu ihrem Nutzen, zur Abhelfung ihrer Bedürfniſſe und zur Erleichterung ihres Lebens zu gebrauchen; und daß ſie 2) auch die Kraft und Geſchicklichkeit beſitzen, ſie auf eine ihrer Natur gemäße Art dazu zu nöthigen. (S. mehreres hierüber §. 52. II.) In Plato's Timäus heißt es auch in der Stelle von der Schöpfung des Menſchen (nach Cicero's Ueberſetzung): „tales creantur, ut deorum immortalium quaſi gentiles eſſe debeant, divini generis appellentur, (vergl. Apoſtelgeſch. 17, 28. aus Aratus: τοῦ γαρ καὶ γενος ἐσμεν) teneantque omnium animantium principatum. Gott hat den Menſchen allen übrigen lebenden Geſchöpfen der Erde als Herrſcher vorgeſetzt; hat ihn zu ſeinem Bilde auf Erden, zum Untergott, zum Repräſentanten der Gottheit beſtellt. Die Thiere, deren Vorſtellungen nicht über das Sichtbare und Sinnliche überhaupt hinaus reichen, können ſich nichts höheres gleichſam vorſtellen, als den Menſchen. Von Gott und allem Ueberſinnlichen wiſſen ſie nichts, und haben folglich auch keine Pflichten gegen Ihn. Ihnen liegt es ob, den Menſchen als ihren Herrn und Gebieter anzuerkennen; und weil dies dem Willen der Gottheit gemäß iſt, ſo hat die Gottheit ihm auch die Mittel angewieſen, ſie dazu zu nöthigen. Viele derſelben haben noch jetzt eine natürliche Zuneigung zu ihm und beweiſen ihm willigen Gehorſam, oder laſſen ſich durch Wohlthaten und Züchtigungen leicht dazu bringen. Dieſe Herrſchaft über die Thiere und die ganze übrige Schöpfung der Erde dauert gegenwärtig, wenigſtens größtentheils, noch fort. Sie wird daher auch als jetzt noch vorhanden Pſ. 8, 6. — 9. geſchildert, welche ganze Stelle Umſchreibung und weitere Ausführung

von 1 Mos. 1, 26. f. ist. Ueber die Frage: ob diese Herrschaft Ebenbilde Gottes gehöre, oder ob sie dasselbe gar allein au macht habe? s. §. 53. I. zuletzt und II. Anfangs. — Die Theolo behaupten indessen häufig, daß der Mensch diese Herrschaft nach Falle nicht mehr in ihrem ganzen Umfange besitze. Zwar folgt aus den Worten der Mosaischen Urkunde, für sich allein gen men, nicht nothwendig; indessen sieht man doch dies deutlich, es nicht nur dieses Verfassers, sondern auch anderer biblischen Sch steller Lehre und Behauptung ist, daß man im ursprünglichen stande des Menschengeschlechts nirgends wilde und gegen den A schen feindselig oder widerspenstig gesinnte Thiere angetroffen h sondern daß sie alle zahm und dem Menschen zugethan gewesen ren. Es ist dies auch aus den bildlichen Schilderungen der Pro ten vom wiederkehrenden glücklichen Weltalter klar, als Jes. 11 Cap. 65, 25. f. Gerade dieselben Vorstellungen finden wir bey Griechen und Römern, (vergl. Virgil. Ecl. 4.), und fast bey a übrigen Nationen von jenem glücklichen Unschuldsalter der jug lichen Erde. — Aus dieser in der Natur des Menschen gegrün ten Herrschaft über die Thiere folgen aber auch wichtige Pflich für den Menschen, die er in Ansehung der Behandlung dieser sei Mitgeschöpfe, die zu seinem Dienste da sind, zu beobachten h deren Erörterung für die Sittenlehre gehört.

II. Bemerkungen über den Begriff vom goldenen Zei alter, oder dem ursprünglichen glücklichen Zustande der er Menschen.

1) Die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter d Menschheit ist fast allgemein; man findet sie, so weit die Geschi reicht, in allen Weltaltern und bey allen Nationen, obwohl verse den geformt, und nach der besondern Denkart und Landesweise ei jeden Volks eingerichtet. Aber bey allen verschiedenen Modifika nen des Gemähldes davon kommen die Völker doch alle in gewi Grundzügen genau mit einander überein. Alle stimmen darin sammen, daß der ursprüngliche Zustand der Erde und des Mensch geschlechts weit glücklicher, froher, und in aller Absicht besser ge sen sey, als der jetzige, und daß er sich entweder auf einmal o nach und nach verschlimmert habe. Die Vorstellungen der Grie vom goldenen und silbernen Zeitalter u. s. w., und der Nation die ihnen in der Hauptsache folgten, als der Römer, sind sehr kannt. [Hesiod. ἔργ. καὶ ἡμ. v. 109. — 201. Ovid. M I, 89. — 162. Virgil. Eclog. IV. und was aus Platon Diodor in Euseb. Praepar. evang. I, 7. u. XII, 13. zusa mengestellt ist.] Bey andern, selbst rohen und wilden, Nation findet man in der Hauptsache gleiches, z. B. bey den Kamtschadal

) den tatariſchen Nationen, ingleichen in Indien, im nördlichen d ſüdlichen Amerika, auf den Südſee-Inſeln, u. ſ. f.

2) Worin liegt die Urſache dieſer ſo allgemein verbreiteten een? a) Die gewöhnliche Meinung war ehedem die, daß man e dieſe Erzählungen für bloße Bruchſtücke und Ueberbleibſel einer hern göttlichen Offenbarung angeſehn hat. Man glaubte, daß in der Moſaiſchen Urkunde erzählte Geſchichte dabey überall zum unde liege, und daß alle dieſe Erzählungen nur allein aus jenen oſaiſchen Nachrichten hervorgegangen wären. Nun ſuchte man Fortpflanzung dieſer Nachrichten und die Mittheilung derſelben rch die Hebräer an die Griechen und andere Nationen des Erdbo- ns begreiflich zu machen; aber freylich oft auf eine gezwungene, ſtoriſch unerweisliche Art. Kurz, man ſah die bibliſche Nachricht 3 die alleinige Quelle an, aus der die Griechen und alle andere Ölker geſchöpft hätten, nur daß ſie von ihnen im Fortgange der it ſehr getrübt, und wahre Geſchichte durch beygemiſchte Fabeln tſtellt ſey. Nach dieſem Grundſatze verfuhr ſonderlich Huetius ſeiner Demonſtr. evangel., wo er zu zeigen ſuchte, daß bey der nzen griechiſchen Götterlehre und Mythologie lauter bibliſche Ge- ichte zum Grunde liege. Aber dies Verfahren iſt geſchichtswidrig, ie auch jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird. Es kann zwar r wohl ſeyn, daß ſich von den Nachrichten vom urſprünglichen ſtande der Menſchen gar manches unter den Völkern erhalten d fortgepflanzt hat; aber es iſt doch eigentlich nicht hiſtoriſch weislich, daß dies der einzige Grund dieſer Uebereinſtimmung : ſie kann zugleich noch andere Urſachen haben. Nämlich die enſchen ſind ſich ihren natürlichen Anlagen nach überall ähnlich. aher iſt unter den Völkern in Abſicht ihrer Sprachen, Sitten, enkart und Meinungen eine gewiſſe allgemeine Analogie, aus der h Uebereinſtimmungen unter ganz verſchiedenen Völkern erklären ſſen, ohne daß man behaupten kann, daß ſie dergleichen deswe- n von einander abgeſehn und entlehnt haben müßten. (Einleit. 9. Num. 6.) b) Ein Grund dieſer ſo weit verbreiteten Idee y vielen heidniſchen Nationen zeigt ſich ſchon in der Neigung, e wir bey allen Menſchen finden, ſich die alten Zeiten beſſer d glücklicher zu denken, als die gegenwärtigen. Dieſe Neigung t aber wieder in einem gewiſſen Gefühl des Bedürfniſſes ihren rund, worüber weiter unten. Hier nur von der Sache ſelbſt, s Erſcheinung. Je weiter der Menſch in die Vorwelt zurückgeht, ſto glücklicher und reizender findet er den Zuſtand der Erde; je ehr er ſich ſeinem Zeitalter nähert, deſto mühſeliger und mangel- fter. So dachte man auch ſchon vor Jahrtauſenden: und wenn b die Welt in dem Grade wirklich phyſiſch und moraliſch ver- limmert hätte, wie es viele Menſchen und ſonderlich die lauda-

tores

tores temporis acti, die Greise, vor Jahrtausenden schon berechnet haben, daß also jedes Menschenalter wirklich eine progeniem vitiosiorem (nach Horaz'ens Ausdruck) hervorgebracht hätte; so müßte sie jetzt einer öden Wüste gleichen, und das menschliche Geschlecht müßte nun schon längst untergegangen seyn. Diese auf vermeinte Erfahrung gegründete Satz von beständiger Verschlimmerung der Welt wurde nun geschichtsmäßig eingekleidet und vorgetragen; und diese Erzählungen haben dann zwar bey jedem Volke etwas Eigenthümliches, aber in dem Wesentlichen stimmen sie doch mit einander überein. Wie sie sich bey mehrern Nationen bilden und immer mehr entwickeln konnten, das ist aus folgenden, auf Erfahrung gegründeten Bemerkungen erklärbar. Im männlichen und noch weit mehr im höhern Alter scheint uns die Zeit unserer Jugend viel besser gewesen zu seyn, als die gegenwärtige. Damals war unser Herz empfindsamer, heiterer und den Freuden dieses Lebens offener, als hernach. Nun schließt man weiter: da schon in unsern Jugendjahren alles oder doch vieles in der Welt besser gewesen sey, als jetzt; so müsse es wohl ehedem noch weit besser gewesen seyn, und die Welt müsse sich allmählich immer mehr verschlimmert haben. Natürlich wird man darin noch mehr bestärkt, da man Eltern und Großeltern von ihren Zeiten, die sie erlebt haben, gerade auf dieselbe Weise hat urtheilen hören. So kommt man endlich auf den Satz zurück, daß unsere Welt ehedem eine bessere Welt gewesen sey; je älter, desto schöner, glücklicher und vollkommener. Nun geht man ferner alle Beschwerden und Mängel des gegenwärtigen Lebens durch, die physischen sowohl als auch die, welche aus der gesellschaftlichen Verbindung und aus der Kultur entstehen, und sondert sie von jenem goldenen Weltalter auf das sorgfältigste ab. Daher behauptete man gewöhnlich, daß in jener Zeit vollkommene Ruhe und Arbeitslosigkeit gewesen sey. (Nicht so Moses; aber sonst durchgängig.) Das Bedürfniß der Kleider, die rauhe und ungünstige Witterung, die schädlichen Thiere, die sittliche Verderbtheit der Welt, — dies, und was dem ähnlich ist, habe im Jugendalter der Erde und des Menschengeschlechts gar nicht statt gefunden. Daher sind die alten Mythen der verschiedensten Völker hierin ganz einstimmig. — In allen diesen Schilderungen wird man allerdings viel Wahres finden, aber auch viel durch Idealisirung Erhöhetes und Verschönertes. Denn eigentlich ist dieser vermeinte glückliche Zustand der alten Welt, wie ihn so viele heidnische Nationen schildern, nichts anderes, als der Stand der Rohigkeit und des gänzlichen Kulturmangels; doch verschönert und von seiner angenehmen Seite betrachtet, die auch Rousseau's Beredtsamkeit (über die Ungleichheit der Menschen) in ein so reizendes und schimmerndes Licht zu setzen wußte. Denn von seiner unangenehmen und abschreckenden Seite betrach-

rachtet, kann er einem unter policirten Völkern erzogenen Men-
en nicht gefallen. So konnte nun dies Gemählde entſtehen.
In dieſen ſämmtlichen Bemerkungen über den gewöhnlichen
ng der menſchlichen Vorſtellungen und Urtheile iſt ſo viel Ein-
chtendes und ſo viel innere Wahrheit, daß ſie ſich jedem Welt-
d Menſchenbeobachter von ſelbſt darbietet; und daher eben hat
auch von vielen ſehr ſcheinbar gemißbraucht werden können, um
Moſaiſche Erzählung als Fabel verdächtig zu machen. —
lein man hat darüber vergeſſen, auf noch andere ſehr wichtige
ſichten der Sache zugleich mit Rückſicht zu nehmen; kurz, man
t die Sache bloß einſeitig angeſehen. Und nur ſo angeſehen
nn ſie gemißbraucht werden. Nämlich (a) die allgemeine Neigung
er Völker, einen urſprünglich glücklichern Zuſtand des Menſchen-
ſchlechts anzunehmen und davon auszugehen, beweiſet zugleich
widerſprechlich, daß man allgemein ein gewiſſes dringendes Be-
rfniß gefühlt habe, zu glauben, daß Gott, der Allweiſe und
lgütige, das Menſchengeſchlecht in einem beſſern und vollkomme-
rn Zuſtande geſchaffen haben müſſe, als der iſt, worin es ſich
genwärtig befindet. Dies Gefühl iſt allgemein unter den Men-
en. Dies erkannten die mehreſten alten Philoſophen, und
n ſo wenig haben neuere es ganz unterdrücken können. (Kant.)
er die Sache blieb ihnen ein Räthſel, das ſie zwar zu löſen
hten, aber nie befriedigend gelöſet haben. Und die heilige Schrift
et es befriedigender, als ſie alle. S. unten die Lehre vom Falle
d natürlichen Verderben. (b) Dadurch wird alſo ſchon der Satz
höchſt wahrſcheinlich begründet, daß etwas vorgegangen
n müſſe, wodurch das Menſchengeſchlecht verſchlimmert ſey. Wenn
n aber ein Buch, das als göttliche Offenbarung beglaubigt iſt,
ohl über den urſprünglich beſſern Zuſtand geſchichtsmäßig Aus-
ft giebt, als auch über den Urſprung der Verſchlimmerung;
wird die Sache vollends dadurch ins Klare geſetzt und zur Ge-
ßheit gebracht. (c) So ſehr auch immer die Moſaiſche Erzäh-
g von dem Zuſtande der Unſchuld den Erzählungen vom goldenen
ltalter bey den heidniſchen Völkern in vielen Stücken ähnlich iſt,
iſt ſie doch auch in andern davon weſentlich verſchieden. Das
ertriebene und offenbar Falſche und Fabelhafte, was ſich in die-
allen findet, iſt in jener nicht, z. B. von der Arbeitsloſigkeit,
eſiod, Ovid, Plato,) u. ſ. w. Schon daraus allein
ßt ſich auf einen anderweitigen Urſprung dieſer Erzählung
ließen, daß ſie nämlich nicht bloße Dichtung ſey, ſondern daß
hey wahre Fakta zum Grunde liegen. Sie iſt auch die früheſte
ter allen.

§. 57.

Von der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts.

(S. §. 51. im Anfange.)

Daß Gott die Fortpflanzung und Ausbreitung des Menschengeschlechts auf dem Erdboden gewollt habe, und daß Er auch den Menschen, so wie den übrigen lebenden Geschöpfen der Erde, das Vermögen, ihr Geschlecht fortzupflanzen, verliehen habe, sagt die Mosaische Urkunde, in der bekannten alten Sprache, Cap. 1, 24. vergl. mit V. 22. Da aber zwey wesentliche Theile bey dem Menschen unterschieden werden müssen, Leib und Seele, so ist über den Ursprung beider bey den Nachkommen der ersten Menschen noch einiges zu sagen.

I. Die Hebräer leiten den Ursprung des menschlichen Leibes bey Adams Nachkommen zunächst von den Eltern ab, wie schon die Redensarten: aus den Lenden (Hüften) des Vaters kommen, in den Lenden desselben seyn, (1 Mos. 46, 26. Hebr. 7, 5. 10. f.,) u. dergl. beweisen. Uebrigens gebrauchen die bibliſchen Schriftſteller von dem menschlichen Leibe häufig den Ausdruck: er sey aus der Erde, oder von der Erde, Staub genommen; so wie sie auch im Gegentheil sagen: er werde wieder zur Erde, kehre zum Staube wieder, u. ſ. f. S. §. 52. II, 2. Daher ist vielleicht die Stelle Pſ. 139, 15. am leichteſten zu erklären, wo es vorgestellt wird, als wenn der menschliche Leib vor seiner Geburt in einer dunkeln Gruft sey, und in den Tiefen der Erde gebildet werde, aus Leim und Erde. Der Ausdruck: תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ, ist auch sonst gewöhnlich mit שְׁאוֹל ganz gleichbedeutend. Hebräer und Griechen stellten sich den Zustand vor der Geburt auf ähnliche Art wie den nach dem Tode vor, und begriffen beides unter den Wörtern שְׁאוֹל und ᾅδης. Der Mensch kommt aus der Erde, (nach der Mosaiſchen Erzählung,) und kehrt zur Erde wieder. Er ist also vor seiner Geburt und nach seinem Tode in der Erde; und beiderley Art des Zustandes stellen sich die Hebräer als einen Theil der unterirdiſchen und unsichtbaren Welt vor. Es ist ein großes unsichtbares Reich, aus dem man kommt, und dahin man zurückgeht. (S. Hiob 1, 21. Cap. 10, 9. Cap. 33, 6. Pred. 12, 7. Micha 15, 8.)

II. Von dem Ursprung der menschlichen Seele bey den Nachkommen der ersten Menschen finden wir in den bibliſchen Schriftſtellern nichts. Nirgends haben sie sich über die Art und Weise der Fortpflanzung derselben erklärt. Indeſſen giebt die Stelle Pred. 12, 7. (ſ. §. 51. I.) deutlich zu erkennen, daß die Seele

Seele auf eine andere Art von Gott kommt, als der Leib. Aber
on der Art und Weiſe ihres Entſtehens hat er nichts. Die hier
t angeführten Stellen Jeſ. 42, 5. und Hiob 12, 10. ſagen bloß,
ß Gott dem Menſchen Odem und Leben gegeben habe, und
hören alſo hieher nicht. Auch iſt bey den Juden die Benennung
ottes üblich: Vater der Geiſter, d. i. Schöpfer, Urheber,
e Hebr. 12, 9. vorkommt, [ſ. Wetſtein zu dieſer Stelle], die aber
en ſo wenig über die Art und Weiſe beſtimmt. Sie bedeutet
oß, „der menſchliche Vater zeuge Menſchen, wie er; Gott bringe
eiſter hervor, wie Er ein Geiſt ſey“. Und dieſer Ausdruck ſieht
rück auf 4 Moſ. 16, 22., wo Gott ein Gott der Geiſter
lles Fleiſches genannt wird. — Die ganze Frage iſt eigentlich
oß philoſophiſch, und es wird niemand durch einen bibliſchen
usſpruch gehindert, irgend einer Meinung hierüber, die er am
ahrſcheinlichſten findet, Beyfall zu geben. Dennoch iſt eine hiſto-
ſche Notiz von den verſchiedenen Meinungen hierüber in der ge-
hrten Theologie ſehr erheblich, weil die Sache einen Einfluß auf
e Darſtellung der Lehre von der Erbſünde hat. Daher iſt
eſe Frage, (die ſonſt auf andere Wahrheiten keinen unmittelbaren
nfluß hat,) ſonderlich ſeit Auguſtin's Zeiten, ſo wichtig gewor-
n. Die Vertheidiger der Lehre vom natürlichen Verderben haben
öhnlich diejenige Hypotheſe angenommen, aus der ihnen dies
gma am leichteſten erklärbar ſchien, die Gegner aber, als Pe-
gianer u. a., eine entgegengeſetzte. Die verſchiedenen Meinun-
n darüber laſſen ſich am bequemſten in drey Klaſſen bringen:

1) Die Hypotheſe von der Präexiſtenz der Seelen, (Praeexiſtentiani), daß nämlich Gott von Anfang der Welt an ſämmtlichen Menſchenſeelen zugleich erſchaffen habe, die aber es Mal dann erſt, wenn Menſchen gezeugt oder geboren wer-, mit den Körpern vereinigt würden. Dies war ſchon die Lehre Pythagoras und Plato und ſeiner Nachfolger, und der bbaliſten unter den Juden. Doch iſt hierbey einiger Unter-ed, indem einige glaubten, daß die Seelen von Anfang an für Körper beſtimmt geweſen wären, und ſich freywillig mit ihnen einigt hätten; andere hingegen (mit Plato) annahmen, daß die Seelen, (die ſie als Theil des göttlichen Weſens und als Himmel gehörend anſahen,) verſündigt hätten, und daher auf Erde herabgekommen, und zur Strafe in den Körper, als ein Gefängniß, wären eingeſchloſſen worden. — Dieſe Hypo-ſe hat auch in der chriſtlichen Kirche ehedem Vertheidiger gefun-. Einige Chriſten nahmen die ganze Vorſtellung der Platoniker daß die Seele ein Theil des göttlichen Weſens ſey, u. ſ. f., Priscillianus und ſeine Anhänger, von denen es wenig-s Auguſtin (De haeref. c. 70.) behauptet. Andere hingegen

pflichteten zwar der Lehre von der Präexistenz bey, man kann aber nicht darthun, daß sie die Seele eben so für einen Theil des göttlichen Wesens gehalten hätten. Dies gilt vom Origenes, [s. Huetius in den Origenianis, L. II. c. 2. quaest. 6.], der auch darin mit den Platonikern einig ist, daß die Seelen vorher gesündigt hätten, ehe sie in die Körper gekommen wären, mit welchen sie eben darum vereinigt worden wären, damit sie darin ihre Strafe leiden sollten. Vorher behauptete schon Justin der Märtyrer (im Dialogus cum Tryphone Jud.) die Präexistenz der Seele. Die Mystiker unter den Christen älterer und neuerer Zeit hingen gewöhnlich ganz an der Platonischen Theorie, sahen die Seele als Theil des göttlichen Wesens an, behaupteten also ihre Präexistenz, und ließen sie dahin wieder zurückkehren. Da man aber mit derselben in der Lehre von der Erbsünde nicht glaubte auskommen zu können, so ist sie schon längst von den meisten fast gänzlich verlassen worden, und seit Augustin's Zeiten hat sie wohl nicht leicht ein Vertheidiger dieses Dogma's angenommen, die Mystiker ausgenommen.

2) Andere nahmen die Meinung von der Schöpfung der Seelen an, (Creatiani), daß nämlich Gott allezeit eine Seele von neuem schaffe, wenn ein Mensch gezeugt wird. Man glaubte, diese Lehre schon bey Aristoteles (de generat. II, 3.) zu finden, wenigstens wurde die Stelle von vielen, (namentlich Scholastikern,) so verstanden; und in der That scheint Aristoteles nicht fern davon zu seyn. Unter den christlichen Kirchenvätern waren in der griechischen Kirche Cyrill von Alexandrien und Theodoret dieser Meinung; und unter den lateinischen wurde sie von Ambrosius, Hilarius und Hieronymus gebilligt. Die Scholastiker traten fast durchgängig dieser Meinung bey, und überhaupt die Anhänger des Pelagius, mit dem die Scholastiker zum Theil in der Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen übereinstimmten. Denn die Partey der Pelagianer konnte sie zur Behauptung ihrer Grundsätze gut benutzen. Sie schlossen so: Gott muß die Seelen entweder rein, oder unrein und sündlich erschaffen haben. Letzteres läßt sich wegen der Heiligkeit Gottes nicht behaupten, und also giebt es auch kein angebornes sündliches Verderben der Menschen. Wenn man behaupten wolle, sie würden unrein von Gott geschaffen, so mache man ihn zum Urheber der Sünde, welches gottlästerlich wäre. — Seitdem die Pelagianer diese Hypothese so anwendeten, verwarf sie Augustin, der ihr vorher nicht abgeneigt gewesen war. In der römischen Kirche ist es bis jetzt noch die gewöhnlichste Lehre der Theologen. Sie folgen hierin den Scholastikern; sie machen mit den meisten derselben dies natürliche Verderben gering, und erheben die Freyheit des Menschen in geistlichen

Die

Dingen. Unter den proteſtantiſchen Lehrern fand zwar, nach Luther's Zeiten, die folgende dritte Hypotheſe den meiſten Beyfall; indeſſen war Melanchthon der Hypotheſe der Creatianer am geneigteſten, und nach ihm mehrere andere angeſehene lutheriſche Lehrer des ſiebzehnten Jahrhunderts, z. B. Ge. Calixtus. In der reformirten Kirche aber hat dieſe Lehre noch ungleich mehr Beyfall und Vertheidiger gefunden, wiewohl man ſie nicht auf einerley Art vorgetragen hat. Luther wollte in der Sache nichts entſcheiden, und ſeinem Beyſpiele folgten zu ſeiner Zeit viele.

3) Die dritte Hypotheſe iſt die von der Fortpflanzung (propagatione) der menſchlichen Seele, daß die Seelen der Kinder von den Eltern, eben ſo wie der Leib, fortgepflanzt würden. Hier nimmt man denn an, entweder, daß die Seelen als wirkliche Weſen (entia) ſchon in den Eltern wären, (wie die Samen in den Pflanzen,) bis auf Adam hinauf, und daß ſie, wenn die Zeugung geſchehe, von denſelben fortgepflanzt würden, (wie es Leibnitz in der Theod. Th. I. §. 91. zu erklären ſucht); oder man begnügt ſich bloß, zu ſagen, daß die Seelen der Kinder der Kraft nach in den Eltern lägen, und von ihnen per propaginem oder traducem (durch Ueberführung) herkämen. Die dies behaupten, nennt man Traducianos. Dieſe Behauptung kommt mit dem überein, was Epikur von dem menſchlichen Samen ſagte, er ſey σωματος τε και ψυχης αποσπασμα. Dieſe Meinung war in der alten chriſtlichen occidentaliſchen Kirche die gewöhnlichſte. Hieronymus (Epiſt. ad Marcellin.) führt als Vertheidiger derſelben den Tertullianus und Apollinaris an, und wie er ſelbſt ſagt: maximam partem Occidentalium. Tertullian hat beſonders ſehr umſtändlich, aber dunkel, davon gehandelt, (De anima, c. 25. ſq.), wo auch c. 36. das Wort tradux ſchon davon vorkommt. Dieſe Hypotheſe wurde nun von den Gegnern der Pelagianer am meiſten begünſtigt. (S. Num. 2.) Deſſen ungeachtet aber wollten ſelbſt viele eifrige Rechtgläubige nichts über dieſe Meinungen entſcheiden. Selbſt Auguſtinus, der an andern Orten den Creatianern abgeneigt iſt, ſagt doch in dem Buche: De origine animae: „nullam (ſententiam) temere affirmare oportebit". — In den neuern Zeiten, ſeit der Reformation, hat ſie nicht nur bey Philoſophen und Aerzten, ſondern auch bey den Theologen der lutheriſchen Kirche den meiſten Beyfall gefunden. Luther ſchien ihr am geneigteſten, ob er ſich gleich nicht entſcheidend dafür erklärt hat. In der Formula Concordiae aber wurde ausdrücklich feſtgeſetzt: „daß auch die Seele auf eine natürliche Art, wie der Leib, von den Eltern fortgepflanzt werde". — Man hat dieſe Meinung darum, wie ſchon angedeutet, ſo begünſtigt von Seiten der Theologen, weil man glaubte, daß ſich die Lehre

von

von dem menſchlichen Verderben daraus am leichteſten erklären laſſe. Man ſchloß: Wenn in den Seelen der erſten Eltern die Seelen aller ihrer Nachkommen der Kraft nach lagen, und wenn jene verderbt und ſündlich waren; ſo müſſen auch dieſe eben dies Verderben an ſich haben. — Nur finden ſich wieder allerley Schwierigkeiten bey dieſer Theorie, wenn man ſie mit andern als ausgemacht angenommenen Lehrſätzen philoſophiſch vereinigen will. Denn man kann ſich nicht wohl vorſtellen, wie eine Zeugung oder Fortpflanzung ohne Extenſion geſchehen könne. Hieraus würde aber die Materialität der Seele gefolgert werden können. Nun behaupteten auch Tertullian und andere Kirchenväter, daß die Seele, und ein Geiſt überhaupt, etwas nicht ganz Rein-Einfaches, ſondern etwas Subtil-Materielles ſey, und daß daher Ausdehnung bey ihm ſtatt finde. (S. §. 19. zulezt und §. 51. Num. I. am Ende.) Dieſe Vorſtellung ſcheint alſo mit den Lehrſätzen der Alten beſſer als der Neuern übereinzukommen. Indeſſen kann man dagegen mit Recht ſagen, daß, wenn wir uns gleich keine andere als eine körperliche Zeugung und Fortpflanzung denken könnten, ſo folge daraus nicht, daß darum eine geiſtige Zeugung und Fortpflanzung unmöglich ſey. Denn wir kennen überhaupt das wahre Weſen eines Geiſtes eigentlich gar nicht, und können mithin gar nicht über das apodiktiſch entſcheiden, was bey einem Geiſte möglich oder nicht möglich ſey. Es laſſen ſich übrigens allerdings mancherley pſychologiſche Erſcheinungen und Erfahrungen anführen, welche dieſe Theorie zu erläutern und zu beſtätigen ſcheinen, (daher ſie auch unter den Pſychologen und Aerzten immer den meiſten Beyfall gefunden hat); z. B. daß die Kinder in ihrem Naturell mehrentheils nach den Eltern arten; daß geiſtige Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, wie körperliche, von Eltern auf Kinder ſo häufig forterben; daß die Seelenkräfte anfangs ſchwach ſind, wie die körperlichen, und ſich mit den körperlichen zugleich allmählich und ſtufenweiſe entwickeln, zunehmen und ausbilden; u. dergl. mehr. Indeſſen iſt hier nichts gewiſſes, (denn gegen alle dieſe und andere Gründe läßt ſich auch wieder mancherley Erhebliches einwenden,) und bey der ſtrengen metaphyſiſchen Theorie von der gänzlichen Einfachheit der menſchlichen Seele (§. 51.) bleibt hier ſonderlich alles völlig im Dunkeln.

Siebenter Artikel.

Ueber die Lehre der Bibel von den Engeln, als den vornehmsten uns bekannten, aber unsichtbaren Geschöpfen Gottes.

(S. Vorerinn. zu §. 14. und 45.) [M. p. 85. — 94.]

§. 58.

Erheblichkeit dieser Lehre und allgemeine historische Bemerkungen zur Einleitung in dieselbe.

Von der Erheblichkeit und Wichtigkeit der Lehre von den Engeln. 1) Die praktische Erheblichkeit der Lehre von den Engeln ist von manchen Theologen allerdings übertrieben worden. Andere, (besonders unter den Neuern,) haben ihr dagegen jeder alle praktische Nutzbarkeit gänzlich abgesprochen, und einige gar darauf angetragen, daß man sie im Volks- und Jugendunterricht gänzlich übergehen solle. Aber dies kann im christlichen Religionsunterricht unmöglich geschehen, wenn wir anders die Bibel als ausdrückliche Erkenntnißquelle betrachten und bey dem Unterricht zum Grunde legen. — Aber vor den übertriebenen Vorstellungen von der praktischen Nutzbarkeit muß man sich eben so sehr hüten, weil auch diese von nachtheiligen Folgen sind. Es ist übrigens, besonders in Absicht dieser biblischen Lehre, in den letzten Jahrzehenden eine sehr leichtsinnige Denkart mitten unter den Christen herrschend geworden, wozu selbst mehrere Religionslehrer auf Schulen, Universitäten und Kanzeln mitgewirkt haben, und wodurch mancherley Schaden gestiftet ist, wovor man jeden angehenden Religionslehrer zu warnen hat. [S. Reinhard's treffliche Predigt: Wie sich Christen bey so mannichfachen Meinungen über die Geisterwelt zu verhalten haben, (Predigten im J. 1795.)] Die Engel gehören zur unsichtbaren Welt des Geisterreichs, von dem wir als Wesen, die aus Körper und Geist bestehen, keine

keine andere als nur sehr dunkle und unvollständige Begriffe erlangen können; auch ist ihr Daseyn und Einfluß in die Körperwelt und in die menschlichen Angelegenheiten uns jetzt nicht fühlbar und merklich. Moses hat sie zwar in seiner Kosmogonie nirgends erwähnt, aber darum doch ihr Daseyn geglaubt, wie aus mehrern Stellen erhellt. Er schränkt sich in seiner Kosmogonie durchgängig nur auf die sichtbare Welt ein. Daher er auch selbst beym Menschen bloß den Lebensodem erwähnt, ohne mit deutlichen Worten seiner vernünftigen Seele und ihrer Kräfte zu gedenken, die er doch glaubte und voraussetzte, wie aus andern Stellen seiner Schriften unwidersprechlich klar ist. 2) Diese Lehre ist aber auch wichtig und erheblich für den wissenschaftlich gebildeten Theologen, für den Schriftforscher, und jeden, der sich mit der Untersuchung der Geschichte des menschlichen Verstandes beschäftigt; und der Religionslehrer des Volkes muß von diesen Forschungen oder vielmehr von den Resultaten derselben beym praktischen Religionsvortrage weisen Gebrauch zu machen wissen. Denn a) in den heiligen Büchern der Israeliten und Christen kommt viel von Engeln vor, und es wird darin behauptet, daß sie auf mancherley Art mit den Menschen in Verbindung stehn und thätig sind. Wer also das Daseyn und den Einfluß guter und böser Engel läugnet, widerspricht offenbar der heiligen Schrift. Daher die Behauptung der Sadducäer immer als falsch und schriftwidrig im neuen Testamente verworfen wird, Apostelg. 23, 8. Der christliche Religionslehrer also, dessen unerläßliche Pflicht es ist, der heiligen Schrift gemäß zu lehren, darf dieser Lehre der heiligen Schrift nicht widersprechen, oder sie darum übergehen, weil sie dem Geschmacke des Zeitalters mißfällig ist. Aber b) mehrere biblische Stellen von den Engeln sind häufig mißverstanden worden, und der große Haufe hat aus diesen Mißdeutungen allerdings manche Gott nicht anständige Vorstellung von der Macht und den Wirkungen der Engel hergenommen, sie zur Entschuldigung seiner Sünden gemißbraucht, u. dergl. An solchem Mißbrauch hat Unbehutsamkeit und Unbestimmtheit der Lehrer oft großen Antheil. 3) Verschiedene andere sehr wichtige Lehren, die in der heiligen Schrift vorgetragen werden, stehen so, wie sie die heilige Schrift vorträgt, mit der Lehre von den Engeln in sehr genauem Zusammenhange. Schon aus diesem Grunde ist eine genaue Kenntniß dieser Lehre und der biblischen Vorstellungen davon unentbehrlich. Dahin gehören die Artikel von der Sünde, vom Ursprung derselben, und von der Verführung der ersten Menschen; von der Vorsehung und der künftigen Seligkeit, wo die Menschen mit diesen Geistern in noch näherer Verbindung stehen werden, nach [illegible] heiligen Schrift. 4) Eine historisch-kritische Behandlung d[illegible] — wobey aber die den Aussprüchen der heiligen Schrift ge[illegible] — nie aus den Augen zu setzen ist,) kann dazu di[illegible] — gegen vielem höchst schädlichen Aberglauben

befreyen. In dieser Rücksicht muß sie vom Religionslehrer derlich so studirt werden. Denn viele falsche und abergläubige olksmeinungen, die der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit chtheilig und dem Menschenwohl hinderlich sind, haben in dem ißverstande und Mißbrauche der Lehre von den Engeln, und derlich von den böſen Engeln, ihren Grund; und es ist Pflicht, mit gehöriger Vorsicht und Lehrweisheit durch bessern Unterricht s der Bibel selbst zu berichtigen.

II. Historische Bemerkungen zur Erläuterung der Vorstellun-n, die sich die Menschen von Engeln machen. — Die Idee, daß gewisse Geister gebe, die zwischen Gott und den menschlichen elen in der Mitte stehn, und die als Diener und Werkzeuge der ttlichen Vorsehung gebraucht werden, trifft man bey mehrern ölkern an, und man findet sie oft auch von Philosophen als hrsatz auf verschiedene Art bearbeitet. Wir nehmen hier besonders f die Hebräer Rücksicht; zugleich aber auch auf andere, sofern aelitische und christliche Ideen dadurch mehr Erläuterung erhalten. ie Vorfahren der Israeliten, die Patriarchen, haben von dieser hre, wie sich aus Moses Nachrichten deutlich schließen läßt, hon nähere Kenntniß und Offenbarung gehabt und diese auf ihre achkommen fortgeerbt. Mehrere einzelne sinnliche Vorstellungen, elche sie sich von den Engeln machten, und die Ausdrücke, e sie von ihnen gebrauchten, richteten sich aber nach den Umständen s Orts, der Zeit und der ganzen äußern Lage, worin sie sich be-nden. Denn danach richtet sich die göttliche Vorsehung. Gott ndelt und regiert menschlich mit den Menschen, und richtet h bey seinen nähern Offenbarungen nach ihrer Fassungskraft und enkweise. Die Offenbarungsarten waren also auch hier nicht mer dieselben. Um die Ausdrücke der heiligen Schrift und manche nnliche und bildliche Darstellungen dieser Lehre in derselben zu ver-hen, dienen folgende Bemerkungen:

1) Der Gott Jehovah wurde bey den Ahnherren der Israe-ten als ein Familiengott verehrt. Natürlich dachte man ihn ch damals sehr menschenähnlich. (§. 18.) Wenn er handelte, eschah dies auf ähnliche Art, wie bey Menschen. Sichtbar war nicht gegenwärtig, doch wußte er alles, bekümmerte sich um enschliche Angelegenheiten, wirkte unter ihnen, und bewies sich ätig. Dazu gebrauchte er nun auch seine Diener, die man sich f ähnliche Art dachte und auch benannte, wie die Diener des ausvaters und Familienhaupts. Diese gehörten zu seinem Hause nd wurden zur Vollziehung seiner Befehle und Absichten gebraucht. ie handelten oft in seinem Namen als seine Bevollmächtigten, führ-n Aufsicht über die Menschen, und nahmen sie in Schutz und bhut. Hierauf führen auch alle die alten Namen, מַלְאָךְ, (Bote,

Be-

Bevollmächtigter,) מְשָׁרְתֵי יְהוָה, עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ, Pſ. 103, 20. 21. Pſ. 104, 4. Gewöhnlich ſind ſie unſichtbar, wie Gott ſelbſt, wiewohl ſie ſich auch, wie Er ſelbſt, wenn es erforderlich und dienlich iſt, den Menſchen ſichtbar machen und zeigen können. Daher dachte man ſie ſich auch damals ſchon als Geiſter, (nur nicht geradé im ſtrengſten rein metaphyſiſchen Sinne des Worts, §. 19. II.). Die damals lebenden Menſchen, denen dieſe Reihe von Vorſtellungen gegenwärtig war, und die mit Theilnehmen daran oft dachten, träumten auch bisweilen davon, und ſahen Engel im Traume. Die Träume aber wurden ohnehin von der ganzen alten Welt als etwas Göttliches angeſehen, und man erwartete durch ſie Gottesbelehrungen; alſo wurde ſelbſt durch Träume die Ueberzeugung von der Exiſtenz der Engel noch mehr bey ihnen beſtätigt, ungefähr ſo, wie Achilles beym Homer (Il. XXIII, 103. ſq.) durch Erſcheinung der abgeſchiedenen Seele ſeines Freundes Patroklus im Traume erſt recht überzeugt wird, daß es in der Unterwelt wirklich Seelen und Schattengeſtalten giebt. Da nun dies bey den Alten allgemein angenommener Satz war, und allgemein auf Träume geachtet und an Träume als etwas Göttliches geglaubt wurde; ſo läßt ſich daraus erklären, warum ſich Gott auch dieſes Vehikels (der Träume) oft bey den Iſraeliten und deren Vorfahren bedienen konnte, wenn er ſich ihnen näher offenbaren wollte, warum er alſo Abraham, (1 Moſ. 28, 12.), Jakob u. a. durch Träume belehrte. Als jene Hauptſätze einmal feſt ſtanden, ſo wurden immer neue Folgerungen daraus hergeleitet. Alles, was auf eine ſolche Art geſchah, daß man den Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung nicht einſah, oder wovon man gar keine natürliche Urſache ergründen konnte, das ſchrieb man häufig der unmittelbaren Wirkung Gottes und ſeiner unſichtbaren Diener zu. — Daher, wenn Gott half, zumal ungewöhnlich, unerwartet und unverhofft, ſo geſchah es durch den Dienſt der Engel. Auch andere durch Gottes Regierung bewirkte und von ihm zugelaſſene Zufälle, deren Mittelurſachen unbekannt waren, wurden ihnen zugeſchrieben. In vielen bibliſchen Stellen liegen dieſe Vorſtellungen klar zum Grunde; kurz, man betrachtete die Engel als Geiſter im Dienſte Gottes, die er als Werkzeuge ſeiner Vorſehung gebrauche; und die bibliſchen Schriftſteller führen dies nicht etwa nur hiſtoriſch als eine Meinung an, die ſie auf ihrem Werth oder Unwerth beruhen laſſen, ſondern ſie machen ſie auch zu der ihrigen, und treten ihr ausdrücklich ſelbſt bey. S. z. B. 1 Moſ. 16, 7. — 12. 2 Kön. 19, 35. (vom Sterben im aſſyriſchen Lager) Pſ. 34, 8. Pſ. 91, 11. 12. Luc. 16, 22. f. Luc. 1, 13. 28. Hebr. 1, 14. — (Aber auch alles wirkliche Sichtbare und Fühlbare in der Körperwelt, ſelbſt das Lebloſe, das Gott als Mittel und Werkzeug zur Ausführung ſeiner Abſichten gebraucht, nannte man gleichfalls oft Engel Gottes, welches dadurch noch

egreiflicher wird, wenn man bedenkt, daß ſich die alte Welt irklich unbelebte Dinge, woran ſie Bewegung und beſonders ine Art von Selbſtthätigkeit wahrnahm, als beſeelt und belebt u denken pflegte. Daher findet man in der Sprache der Hebräer, orzüglich bey den Dichtern, den Ausdruck Engel ſo ſehr oft von ergleichen Dingen uneigentlich gebraucht. S. Pſ. 78, 49. Pſ. 04, 4. (Wind und Blitzſtrahl), in Vergl. mit Pſ. 148, 8. ergl. M. p. 89. not. ad §. 6.] 1 Chron. 22, 14. — 16. Apoelgeſch. 12, 23. — Die eigentliche Wohnung, Sitz, oder gewöhnher Aufenthalt der Engel wurde immer bey Gott gedacht, im himmel, im Reich der Seligen. Deswegen wurden bey der iblischen Eintheilung der Geſchöpfe in ſolche, die zum Himmel nd zur Erde gehören, die Engel, nebſt den Sternen, jederzeit um Himmel gerechnet, als Pſ. 148, 1. — 6. vergl. mit V. 7. — 13.

2) Als die Hebräer nach und nach mächtigere Regenten, als hre Hausväter und Familienhäupter waren, kennen lernten, und noch mehr, da ſie allmählich die patriarchaliſche Lebensart verließen; o wurde Gott, und ſeine ganze Art, zu handeln und zu regieren, mit der Regierung, Hofhaltung und Handlungsweiſe der orientaliſchen Fürſten verglichen, und Ausdruck und Bilder davon hergenommen. Denn wir Menſchen vergleichen Gott immer mit dem Größten und Mächtigſten, was wir auf Erden kennen. Daher wurden die äußerlichen Ehrenbezeigungen, die man Gott erwies, denen gleich, die man den Königen erzeigte. Man legte Ihm nun auch den Namen אֲדֹנָי und andere Königsprädikate bey. Man dachte ſich Gott als Allherrſcher und Richter der Welt, ſitzend auf einem Thron, und die Schaaren ſeiner Engel und Diener in verſchiedenen Geſchäften, Abtheilungen und Rangordnungen um ihn her, um ſie zur Ausführung ſeiner Befehle zu gebrauchen, daß alſo auch unter ihnen ſelbſt, wie bey allen übrigen zu einer Gattung gehörigen Geſchöpfen, ein großer Unterſchied ſey. In vielen bibliſchen Stellen werden die Bilder daher entlehnt, die aber nicht bloß Bilder ſind, ſondern Realität zum Grunde haben, (Verſchiedenheit und Abſtufung, und näherer Zutritt zu Gott,) 1 Kön. 22, 19. Jeſ. 6, 2. Dan. 7, 10. Luc. 1, 19. Matth. 18, 10. Seit der Zeit wurde der ganze äußere Gottesdienſt zuſammengeſetzter und prachtvoller; und es läßt ſich aus dieſer Vergleichung Gottes mit Königen vieles von der gottesdienſtlichen Verfaſſung der Iſraeliten und den Urſachen ihrer Einrichtung erklären. Gott richtete ſich hier nach ihren Begriffen, ſofern es ohne Nachtheil der Wahrheit ſelbſt geſchehen konnte. Der irdiſche Fürſt hat eine Aehnlichkeit mit Gott, und die Diener der göttlichen Vorſehung haben eine Aehnlichkeit mit den Dienern und Geſchäftsträgern des Fürſten. [Ein nützliches

Buch

Buch ist hier Paulsen's Regierung der Morgenländer, Altona 1755, 4.]

3) Die Diener der Fürsten, die sie zur Regierung des Landes und der Unterthanen gebrauchen, geben ihnen Nachricht von dem Zustande des Reichs, vom Wohl- und Uebelverhalten der Bürger, und werden dann wieder von den Fürsten gebraucht, um Belohnungen und Strafen auszutheilen. Die Ausdrücke und Redensarten, die von diesen Fürsten und fürstlichen Dienern gebraucht werden, wurden nun ganz natürlich auf Gott und seine Diener übergetragen, wegen der Aehnlichkeit der Geschäfte. Gott sendet Boten aus, die etwas Gutes oder Böses bringen, Glück oder Unglück, Belohnung oder Strafe, Ps. 78, 49. Hieraus erklärt es sich auch, wie Krankheiten und andere von Gott verhängte Unglücksfälle den Engeln in der heiligen Schrift zugeschrieben werden können, durch welche Gott sie verhänge. S. die angeführte Stelle (Krankheiten V. 50. 51.) Ps. 34, 8. 2 Kön. 6, 16. 17. So: die Engel Gottes als Urheber der Pest zu Davids Zeit, 2 Sam. 24, 16. vergl. 2 Mos. 12, 13. 23. — Dabey ist aber wohl zu merken, daß in den jetzt vorhandenen Schriften der Hebräer, vor dem babylonischen Exil, der Ausdruck böse Engel eigentlich nicht solche Wesen anzeigt, die ihrer Natur nach moralisch böse sind; sondern, gewöhnlich wenigstens, Geister, die ihrer Natur nach gut sind, und die deswegen von Gott beständig selbst gesandt werden, und nichts ohne oder wider seinen Willen und Befehl thun. Ein und derselbe Engel wird in jenen ältern Schriften bald als guter (Glücks-) Bote, bald als böser (Unglücks-) Bote betrachtet, je nachdem er den Auftrag hat, Glück oder Unglück zu überbringen, so wie beym Homer die Gottheit, wenn sie Unglück verhängt, κακος (feindselig) δαιμων heißt, (Odyss. X, 64. vergl. Il. XI, 61. XX, 87.). Zwar hat man aus Hiob 1. und 2. darthun wollen, daß hier schon ein moralisch böses Wesen deutlich erwähnt werde. Allein dies ist nicht ganz klar. Denn der Satan dort wird doch nicht eigentlich als ein moralisch böses und Gottes Absichten gerade widerstrebendes Wesen geschildert, sondern mehr als ein Kläger, Denunciant. Das Bild kann hergenommen seyn von menschlichen Gerichten, und auf den Himmel übergetragen. [S. Michaelis zu dieser Stelle.] Erst während des Exils und nach demselben zeigen sich unter den Juden ungleich deutlichere Spuren von der Lehre, daß es moralisch böse Engel gebe, die gut gewesen, aber von Gott abgefallen und Urheber des Bösen in der Welt wären. Es ist also wahrscheinlich, daß sich diese Lehre erst während ihres Aufenthalts in Chaldäa und bald nachher recht unter ihnen entwickelt hat, (so wie ja mehrere biblische Lehren nicht gleich anfangs, sondern erst später und allmählich bekannt gemacht wurden durch die Propheten,) ob man gleich nicht eigentlich dar-

rthun kann, daß sie vorher ganz unbekannt bey ihnen gewesen ren. Genug, die Propheten autorisirten nun als anerkannte sandte und Bevollmächtigte Gottes diese Lehre, und nahmen sie in e Reden und Schriften auf, daß sie also von nun an als ein Theil geoffenbarten israelitischen Religionslehre anzusehen sind. Aber gelegentliche Veranlassung, deren sich die göttliche Vorsehung diente zur mehrern Entwickelung derselben unter den Israeliten, r folgende:

Unter den Persern, vielleicht auch damals schon unter den haldäern, (obgleich es von diesen nicht gewiß nachgewiesen wern kann,) war der Dualismus herrschend, der sich nachher Orient weiter verbreitete, d. i. die Lehre von zwey gleich ewigen d von einander unabhängigen Grundwesen, von denen alles Gute d Böse herkomme. Damit scheint auf den ersten Blick die Lehre r Israeliten von guten und bösen Engeln etwas ähnliches zu ben, aber sie ist doch wesentlich davon verschieden, und kann so nicht daraus hervorgegangen seyn. Allein eben deshalb, damit die raeliten nicht auf diese Lehre der Perser, unter deren Botmäßigit sie nun kamen, und die sich nun immer mehr im Orient verbreite, verfallen möchten, war es nöthig, daß ihnen um diese Zeit durch re Propheten über die Lehre von guten und bösen Engeln nähere ufschlüsse gegeben würden, als sie bisher gehabt und bedurft hatten. eitdem werden nun mehrere Begebenheiten der Vorzeit so erzählt d erklärt, daß der bösen und guten Engel namentlich dabey gecht wird, wo sie ehedem nicht ausdrücklich erwähnt worden wan. Dies wurde dann auch oft von den Propheten autorisirt, z. B. der Geschichte des Falles, wo bey Moses kein böser Geist ausücklich erwähnt ist, die aber nachher so erklärt wurde, nachdem ese Lehre bekannter geworden war; daher Jesus selbst ihr beytritt, oh. 8. — So heißt es 1 Chron. 22, 1., der Satan vermochte avid, das Volk zu zählen; 2 Sam. 24, 1. wird aber bloß im allmeinen gesagt, es sey ein im Zorn von Gott über David beschlosnes Verhängniß gewesen. Eben so wurden auch späterhin bey ehrern Begebenheiten des alten Testaments die guten Engel amentlich erwähnt, wo in den ältern Schriften von ihnen nichts usdrücklich steht, z. B. daß Moses Gesetz durch die Engel von Gott geben sey, was im neuen Testamente gleichfalls vorkommt, und ovon die erste Spur in der Stelle Ps. 68, 18., nicht aber in den Mosaischen Schriften selbst ist. Es giebt übrigens Perioden in der raelitischen Geschichte, in denen viel von Erscheinungen und Wirkungen der Engel vorkommt, andere, wo sie seltener erähnt werden. So findet man im alten Testamente in den Büchern or dem Exil sichtbare Engelerscheinungen am meisten im patriarvalischen Zeitalter erwähnt, in Traumgesichten, Visionen, und auch

ohne

ohne Visionen, u. s. w. In Moses und Josua's Zeitalter kommen dergleichen eben nicht vor, doch Erwähnung derselben. Da geschah die Offenbarung mehr durch Orakel der Propheten. Zur Zeit der Richter findet man wieder einige; aber nach Samuels Zeiten nicht weiter als bis auf das babylonische Exil und nach demselben. Allein kurz vor der Geburt Johannes des Täufers und Jesu kommen wieder öfter Engelerscheinungen und Offenbarungen durch sie vor. Auch zeichnet sich das Zeitalter Christi und der Apostel dadurch aus, daß viel darin von böſen Geistern und deren Einwirkung auf die Menschen vorkommt. Hier ist anwendbar, was Paulus von den Offenbarungen überhaupt sagt, Hebr. 1, 1., daß sie πολυμερως και πολυτροπως geschehen wären.

4) Auch bey andern Völkern, älterer und neuerer Zeiten, finden sich vielerley Vorstellungen und Meinungen von dem Daseyn gewisser Mittelgeister und deren Einfluß auf Welt und Menschen, die den israelitischen ähnlich sind, ohne daß sie darum nothwendig von den Israeliten entlehnt zu seyn brauchen. So bey den Aegyptiern, nach dem Zeugniß Diodor's aus Sic., (I, 12.), und auch bey den Griechen. Die älteſten Griechen hatten indessen die Idee von solchen Mittelgeistern oder Engeln eigentlich nicht, und die δαιμονες im Homer sind nie etwas anderes als θεοι. Doch wurden vielen ihrer Götter von ihnen dieselben Verrichtungen beygelegt, welche die Hebräer und andere Völker den Engeln oder Mittelgeistern zuschrieben. Aber ein großer Theil der alten griechiſchen Philoſophen glaubte, daß außer Gott und den menschlichen Seelen noch Geister von verschiedener Gattung vorhanden wären. Nämlich, sie gingen von der, auch in neuern Zeiten durch so viele Beobachtungen und Erfahrungen bestätigten Behauptung aus, daß es in der Natur ein gewisses allgemeines Band oder Kette (σειρα) gebe, wodurch alle Geschöpfe auf das genauste mit einander verbunden wären, so daß immer eins an das andere gränze, oder vom andern herkomme, und in dasselbe wirke und eingreife. Auch sey nirgends eine Lücke; die Wesen folgten in Ansehung ihrer Vollkommenheiten immer stufenweise auf einander. Daraus schlossen sie, daß auch noch gewisse Wesen zwischen Gott und den Menschen vorhanden seyn müßten, die auf der großen Stufenleiter der Wesen unter Gott, aber über den Menschen stünden, und daß es selbst unter diesen wieder mehrere Abstufungen gebe. Dahin scheinen schon Pythagoras Ideen zu gehen. Denn nach den carminibus aureis und Diog. Laert. VIII. segm. 21. nahm er nach dem höchsten Wesen noch vier Gattungen verständiger Wesen oder Geister an: Götter, Dämonen, Heroen und Menschen. Den drey ersten wurden ungefähr eben die Verrichtungen zugeschrieben, welche die Israeliten den Engeln beylegten,

so

so daß seine Theorie mit der israelitischen Engellehre wirklich viel ähnliches gehabt zu haben scheint. — Von etwas anderer Art ist das, was Plato davon lehrte. Zwar hat man bey ihm, (z. B. im Phädrus, in den Büchern de legibus u. a.,) sogar schon die Eintheilung in gute und böse Dämonen finden wollen; aber Ficinus erinnert schon richtig, daß sich diese Eintheilung erst bey den spätern Platonikern finde, und von diesen dem Plato erst untergelegt sey, sonderlich von Juden und Christen, die nach neuplatonischen Grundsätzen philosophirten. Die gelehrten Juden des ersten und zweyten Jahrhunderts nach Christo, die sich mit griechischer, besonders Platonischer, Philosophie beschäftigten, nahmen die Lehrsätze der damaligen heidnischen Schulphilosophie an, und verbanden sie mit ihren jüdischen Begriffen und Religionsmeinungen; und gerade so machten es auch viele christliche Lehrer. Daher die meisten Kirchenväter vom zweyten und dritten Jahrhundert auch in dieser Lehre den Grundsätzen der Platonischen Schule dieses Zeitalters folgten, und danach die Bibel zu erklären suchten. — Aristoteles nahm gleichfalls Intelligenzen als mittlere Wesen zwischen Gott und Menschen an, und seine Theorie wurde von den Scholastikern in der Engellehre benutzt. Die Stoiker ließen eben so dergleichen Mittelgeister zu. Epikur aber läugnete das Daseyn derselben gänzlich, so wie er auch keine göttliche Providenz anerkannte, deren Werkzeuge diese Mittelwesen nach der Meinung der andern Philosophen waren. — Unter den Juden läugneten die Sadducäer das Daseyn der Engel. S. Apostelg. 23, 8. Es scheint, daß sie die von ihnen handelnden Stellen des alten Testaments uneigentlich und mythisch erklärt haben.

Anm. Zur Geschichte der Lehre von den Engeln überhaupt haben wir eben keinen Ueberfluß von brauchbaren Schriften. Wenigstens ist von Vielen der Gesichtspunkt nicht weit und allgemein genug gefaßt worden. Die Meisten erzählen bloß die jüdischen und christlichen Meinungen davon, ohne deren allmähliche Entwickelung und Modifikationen gehörig ins Licht zu setzen. Es gehört dahin: D. Joach. Oporin Erläuterte Lehre von den Engeln. Hamburg 1735. 8. — Iac. Ode De angelis. Trajecti ad Rhenum 1739. 4. (Eine weitläufige Sammlung von allem dahin Gehörigen, aber ohne Urtheil und Kritik.) — Io. Fr. Cotta Diss. II. historiam succinctam doctr. de angelis exhibentes. Tubingae 1765. 67. 4. Auch Petavii Theol. dogm. T. III., und in Cudworthii Syst. intellectuale c. 5., mit Mosheim's Anmerkungen. Verschiedene Aufsätze von sehr ungleichem Werthe in Eichhorn's Bibliothek der bibl. Lit. und Henke's Magazin für Exeg., Kirchengesch., u. s. w. Uebrigens verdient den christlichen Religionslehrern zum Nachlesen empfohlen zu werden: Ewald's Abhandlung: Die Bibellehre von guten und bösen Engeln, in seiner christlichen Monatsschrift, Jahrgang 1800, S. 326. f. und 395. f.

§. 59.

§. 59.

Ueber die Benennungen, das Wesen, Beweisgründe für das Daseyn, Schöpfung, ursprünglichen Zustand und Eintheilung der Engel.

I. Die gewöhnlichste Benennung ist: מַלְאָךְ, מַלְאָכִים; bey den griechischen Juden ἄγγελος, Boten, Diener, Abgesandte, Geschäftsträger, Bevollmächtigte; es kommt auch von Menschen vor, ist von andern zu gewissen Verrichtungen gebraucht werden, (ell nomen muneris, non naturae, M. p. 86.), z. B. 4 Mos. 20, 14. 16. Jos. 6, 17. Jac. 2, 25. Daher auch ἄγγελοι ἐκκλησιῶν, Offenbarung 1, 2. f. Christi Apostel und Schüler, 1 Tim. 3, 16. (erschienen den Engeln). In welcher Beziehung nun diese und gleichbedeutende Benennungen in der Bibel von diesen Mittelgeistern gebraucht werden, s. §. 58. II, 1. — Außer diesen und andern synonymen Amts- und Geschäftsnamen führt man noch andere an: Kinder Gottes. Man beruft sich auf Hiob 38, 7. „Wo warst du, da ich der Erden Grund legte? — beym Gesange der Morgensterne; beym Jauchzen der Gottessöhne?“ Allein hier könnte, nach dem Parallelismus, mit den Morgensternen gleichbedeutend seyn in der Dichtersprache: Gottes Kinder. Mit weit mehrerm Recht kann Hiob 1, 6. hieher gerechnet werden, wo eine feyerliche Versammlung der Kinder Gottes im Himmel beschrieben wird. Da selbst Könige der Erde im eminentern Sinne so heißen, so ist kein Zweifel, daß dieser Ausdruck, der alten Sprache gemäß, auch von Engeln gebraucht werden könne, die Bewohner des Himmels sind. Sie heißen daher auch bey den Juden familia Dei coelestis, vergl. Eph. 3, 15., (wozu aber auch die abgeschiedenen Seelen der verstorbenen frommen Menschen mitgerechnet werden, s. Hebr. 12, 22. 23.) — Auch behauptet man, daß sie den Namen אֱלֹהִים führen. Daß sie so heißen können, ist gewiß, da ja selbst Regenten, Richter u. s. w., (als Stellvertreter Gottes gedacht,) so benannt werden. Aber in den Stellen, die man aus dem alten Testamente dafür anführt, gründet sich dies vornehmlich auf die Uebersetzung der LXX, die es durch ἄγγελοι gegeben haben, ohne daß der Zusammenhang uns schlechterdings nöthigte, die Erklärung anzunehmen, z. B. Ps. 8, 6. Ps. 97, 7. (vor ihm sollen alle Engel Gottes sich beugen), Hebr.: vor ihm müssen alle Götter sich beugen. Doch in beiden Stellen hat Paulus, Hebr. 1, 6. und C. 2, 7., gleichfalls ἄγγελοι, er folgt aber hierin hier den LXX. Mir ist es jetzt das Glaublichste, daß allerdings in beiden Stellen, sonderlich Ps. 8., auch von dem israelitischen Schriftsteller selbst Engel gemeint sind.

II.

II. Wesen der Engel. [M. §. 1. p. 93.] Wir können ns die Engel nicht anders denken, als Geister, die erhabener nd und weit größere Vorzüge besitzen, als die Menschen. (M. p. 94. . 14. erklärt so: Spiritus Deo inferiores, hominibus supeiores.) Der Maaßstab, wonach wir das Wesen derselben beurheilen und schätzen, ist die menschliche Seele. Wir finden bey er menschlichen Seele Verstand und freyen Willen, oder eine ernünftige und sittliche Natur; und von den Kräften und Fähigeiten derselben schließen wir auf die Kräfte und Fähigkeiten andeer Geister, als der Engel und selbst Gottes, via eminentiae. Die der menschlichen Seele eignen Vollkommenheiten müssen die Engel i einem weit höhern, Gott aber muß sie im höchsten Grade besitzen. n der Bibel finden wir im Allgemeinen von ihrem Wesen Folgenes: a) Sie übertreffen überhaupt die Menschen weit an Vollommenheiten und Vorzügen, Matth. 22, 30. f. 2 Petr. 2, 11.) Sie werden ausdrücklich Geister (πνευματα) genannt, Hebr. , 14. (πνευματα λειτουργικα), und die einem Geiste eigenthümchen Vollkommenheiten, Verstand und Willen, werden ihnen oft eygelegt, z. B. Luc. 15, 10. Jac. 2, 19.

Anm. Ob die Engel mit einem Körper, (den man sich feiner als den unsrigen denken müßte,) versehen sind, darüber läßt sich aus der Schrift nichts entscheiden. Denn Ps. 104, 4. und dergl. gehört nicht hieher. Indeß ist es den Vorstellungen der alten Welt sehr gemäß, wenn man annimmt, daß die biblischen Schriftsteller der Meinung gewesen sind, daß sie wenigstens bisweilen bey Erscheinungen einen Körper angenommen haben. [M. p. 88. n. 2. oben.] Aber die Gründe a priori, die man oft dafür angeführt hat, beweisen nichts, z. B. wenn man behauptet hat, daß nur auf diese Art ihre Einwirkung in die Körperwelt erklärt werden könne. Denn wenn es möglich ist, daß Gott als Geist ohne Körper dennoch darauf wirken kann: warum sollte es bey andern Geistern unmöglich seyn? Ueberhaupt läßt sich ja a priori nicht bestimmen, was ein Geist kann, oder nicht kann. Die meisten neuern Theologen lassen es daher dahin gestellt seyn, und erinnern nur, daß es kein dem unsrigen gleicher Körper seyn könne. — Die Philosopheu aus der Platonischen Schule legten allen Geistern, ausgenommen dem obersten Gott, einen subtilen Körper bey, so subtil, daß er von uns nicht gesehen, noch mit den übrigen Sinnen empfunden werden könnte. Daher nehmen diejenigen alten Kirchenlehrer, die Platonischen Grundsätzen folgen, durchgängig an, daß die Engel einen feinen ätherischen Körper hätten, der gewöhnlich von uns nicht gesehen, oder durch andere Sinne empfunden werden könne; als Justinus der Märtyrer, Irenäus, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Tertullian, auch Augustin. Sie scheinen sich den Körper der Engel ungefähr so gedacht zu haben, wie sich die Griechen den Körper ihrer Götter dachten. S. Hom. Il. V, 339—342. Daher glaubten sie auch zum Theil, daß sie himmlische Nahrung zu sich nähmen, wie Justinus d. M., (Dial. cum Tryphone Iud. c. 57.), etwa wie die Götter ihren Nektar und Ambrosia; daß sie sich, nach Willkühr, den Menschen sichtbar oder unsichtbar machen könnten, wie die Götter; u. s. f. Dies Letztere ist alt. S. vom Bileam 4 Mos. 22, 22. — 34. in Vergl. mit Hom. Odyss. XVI, 160. sq., wo Minerva dem Ulysses erscheint, Telemach sie aber nicht sieht, (denn nicht allen (ἐναργεως) erscheinen die Götter); aber die Hunde

(dort Bileams Eſelin) ſehen ſie; bellten nicht, und flohen. So ſieht nur Achill die ihm erſcheinende Minerva, Hom. Il. I, 198. τὸν δ' ἄλλων οὔτις ὁράατο. — Auf der zweyten nicäniſchen Kirchenverſammlung, im Jahr 787, wurde es ſogar als Lehre der katholiſchen Kirche feſtgeſetzt, daß die Engel einen feinen Feuer- oder Luftkörper hätten. Hernach aber wurde die entgegengeſetzte Meinung, ſonderlich von vielen Scholaſtikern, behauptet, als von Petr. Lombardus, (Sentent. L. II. Diſt. 8.). Sie behaupteten: daß die Engel keinen eigenthümlichen (proprium) Körper hätten, ob ſie gleich einen Körper annehmen könnten, um ſichtbar zu erſcheinen, u. ſ. w., wie auch Saſſendus es vorſtellt; ſie erhielten corpora extraordinaria, wenn ſie auf Körper wirken ſollten. Dies kommt daher, weil Ariſtoteles von ſeinen Intelligentien (§. 58. zuletzt) behauptete, daß ſie ganz unkörperlich wären. Deſſen ganze Lehre wandten die Scholaſtiker auf die Engel an.

III. Ueber die Beweisgründe für das Daſeyn der Engel.

1) Verſchiedene Theologen und Philoſophen haben das Daſeyn der Engel a priori beweiſen wollen. Ihre wahrſcheinlichſten Argumente gründen ſich auf den, §. 58. II, 4., angeführten Schluß, den auch ſchon verſchiedene alte nichtchriſtliche Philoſophen machten, von der Kette und Stufenfolge der Weſen. An der Möglichkeit ihres Daſeyns läßt ſich aus Gründen a priori nicht zweifeln, aber dieſe Gründe, die man a priori dafür anführt, geben auch nie einen überzeugenden Beweis für die Wirklichkeit ihres Daſeyns. Indeſſen kann ihr Daſeyn aus ſolchen Gründen wahrſcheinlich gemacht werden, und es iſt nichts thörichter, als ihr Daſeyn aus Gründen a priori läugnen wollen. [Vergl. M. p. 86. §. 3.] [S. die Beweiſe nach Wolfiſcher Methode ausgeführt in Reinbeck's Betrachtungen über die Augsb. Conf. Th. I. S. 298. Vergl. auch die Abhandlung von Ewald.]

2) Daß die bibliſchen Schriftſteller das Daſeyn der Engel behauptet haben, iſt ſo klar, daß es ſich kaum begreifen läßt, wie dies jemand im Ernſt habe läugnen können. Auf die Weiſe und mit ſolchen Gründen könnte man auch darthun, daß Homer, der auf allen Seiten von Göttern redet, keine Götter geglaubt habe. Jeſus und die Apoſtel erklärten die Lehre der Sadducäer, welche die Engel läugneten, für einen groben Irrthum, Apoſtelg. 23, 8. Die Phariſäer behaupteten das Daſeyn derſelben; und durch das Anſehn dieſer damals ſo angeſehenen Partey war dieſe Lehre unter den Juden vollends recht allgemein ausgebreitet worden. Jeſus und ſeine Apoſtel ſind hierin mit ihnen vollkommen einig, wie aus unzähligen Stellen erhellt, Matth. 22, 30., (wo Chriſtus ausdrücklich und recht abſichtlich ſeinen Glauben an das Daſeyn der Engel, vor den Sadducäern, bekennt,) und Cap. 8, 28. — 34. Sonderlich iſt aus Paulus Schriften klar, daß er auch als Chriſt das wirkliche Daſeyn der Engel geglaubt, und vieles von der Lehre über die Engel, was er ehedem in den Phariſäerſchulen

schulen gelernt hatte, beybehalten, und als christlicher Apostel als wahr und richtig bestätigt habe. So behauptete er z. B. mit ihnen, eben so, wie Stephanus, Apostelgesch. 7, 53., daß das Mosaische Gesetz durch Engel publicirt sey, Galat. 3, 19. Hebr. 2, 2., und in dem ganzen ersten und zweyten Capitel des Briefes an die Hebräer sucht er darzuthun, daß Jesus Christus vor den Engeln große Vorzüge habe, und ein weit erhabenerer göttlicher Bote sey, als sie. Unmöglich kann hier seine Meinung seyn, daß Christus vor diesen eingebildeten und von den Juden bloß erdichteten Wesen Vorzüge habe, wie einige seltsam genug die Stelle ausgelegt haben. — Vieles von der jüdischen Engeltheorie ist auch in seine Vorträge immer so sehr verwebt, daß man deutlich sieht, er habe sie für wahr gehalten, wenigstens ihren Haupttheilen nach; dagegen aber nimmt er keinen Theil an vielen jüdischen Fabeln, die ihm gewiß auch bekannt waren aus seinem ehemaligen Unterrichte im Judenthume.

IV. Schöpfung der Engel und ursprünglich anerschaffene Vollkommenheiten und Anzahl.

1) Von ihrem Ursprung steht nirgends etwas mit ausdrücklichen Worten in der Schrift; da es aber die allgemeine Lehre der sämmtlichen biblischen Schriftsteller ist, daß alle außer Gott existirende Dinge von Gott herrühren, so versteht es sich nach der Bibel schon von selbst, daß sie ihren Ursprung von Gott haben. Paulus sagt ausdrücklich, Col. 1, 16.: Gott habe alles geschaffen, das Sichtbare und Unsichtbare. Moses erwähnt in seinen Schöpfungserzählungen nichts von ihnen. Es gehörte nicht mit zu seinem Plan, da er dort nur die Schöpfung der sichtbaren Welt beschreiben wollte. (S. §. 49.) — Man hat die Frage aufgeworfen: an welchem Schöpfungstage die Engel erschaffen wären? Man muß wenigstens die Meinungen darüber historisch wissen. (1.) Einige behaupten, die Engel wären früher als die sichtbare Welt erschaffen, (darum erwähne sie Moses nicht). So Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Johann von Damascus, u. a.; unter den Neuern: Heilmann, Michaelis, u. a. (2.) Andere: sie wären erst nach dem Menschen erschaffen, weil der Schöpfer von den geringern Geschöpfen zu den edlern fortgegangen sey, und daher auch den Menschen auf der Erde zuletzt geschaffen habe. So Gennadius im fünften Jahrhundert; Augustin aber erklärt sich schon gegen diese Meinung. Unter den Neuern: Schubert in Helmstädt. (3.) Noch andere: am ersten Schöpfungstage, wo auch die übrigen einfachen oder unkörperlichen Wesen, (z. B. menschliche Seelen, wie viele wollen,) geschaffen seyn sollen. Die sollen dann Zuschauer, (einige auch Helfer und Werkzeuge,) bey der Schöpfung gewesen seyn. So Theodor von

Mopsveſtia, Auguſtin, Peter der Lombarde, u. a. Neue Talov, (der ſich auf Hiob 38, 7. beruft, ſ. Num. I.,) und Si ler, u. a. (4.) Einige: am vierten Tage, weil da Son Mond und Sterne geſchaffen wären. An dem Tage, da die Hi melskörper erſchaffen wären, ſchienen auch die Himmelsgeiſter ſchaffen zu ſeyn; denn ſie würden doch immer zu den himmliſch Geſchöpfen gezählt.

2) Was die den Engeln von Gott anerſchaffenen Vollko menheiten und Vorzüge betrifft, ſo laſſen ſie ſich, aus B gleichung mit den Vollkommenheiten der menſchlichen Seele, n ganz im Allgemeinen beſtimmen. (S. Num. II.) [M. p. 88. §. Ihre Verſtandeskräfte müſſen vorzüglicher ſeyn, als bey un ſie müſſen mehr Denkkraft beſitzen, deutlichere Begriffe haben. Au müſſen die Vollkommenheiten ihres Willens und die mor liſchen Kräfte größer ſeyn, es muß ihnen daher auch leich geweſen ſeyn, im Guten und in der Tugend zu beharren, als d Menſchen. Daher wird ihre durch den Fall auf ſich gelade Verſchuldung als weit größer als die der Menſchen vorgeſtel Aber das eigentliche Maaß dieſer Kräfte und Vorzüge läßt ſich nä nähet beſtimmen. Weil es ferner bey den Menſchen einen Vor reitungszuſtand (ſtatum gratiae) giebt, wo ſie im Guten geübt u befeſtigt werden, worauf der Zuſtand der Vollendung, des Genuſ und der Belohnung (ſtatus gloriae) folgt; ſo denkt man ſ dies auch bey den Engeln eben ſo. Das neue Teſtament ſagt nich weiter ausdrücklich über dies alles, als daß die Engel größere Kr und Gewalt hätten, als wir Menſchen, 2 Petr. 2, 12. (ἰσχυϊ δυναμει μειζονες), wonach 2 Theſſ. 1, 7. ἀγγελοι δυναμεως. — D her auch ἀγγελος als Beywort gebraucht wird, die Vortrefflichk einer Sache zu beſchreiben, eben ſo wie θεος, z. B. Engelswa heit, 2 Sam. 14, 17. 20.; Brodt der Engel, bey den LX Pſ. 78, 25.; Engelsgeſtalt, Apoſtelg. 6, 15.

3) Die große Anzahl der Engel ſuchen einige ſchon a pria wahrſcheinlich zu machen. Gott habe in der Körperwelt von d einzelnen Arten der Geſchöpfe eine große Menge hervorgebracht; m könne dies alſo in dem weit edlern Geiſterreiche noch mehr erwarte Die Bibel beſchreibt auch wirklich Gott immer als mit einer groſ Anzahl himmliſcher Diener umgeben; vergl. §. 58. S. Dan. 7, 1 Pſ. 68, 18. Jud. V. 14. Matth. 26, 53. [M. p. 89. not.]

V. Die Engel werden in gute und böſe abgetheilt, in Rüc ſicht auf ihren moraliſchen Zuſtand. Vor den Zeiten des babylon ſchen Exils geſchieht keine ganz ausdrückliche und namentlich Erwähnung der gefallenen Engel in der heiligen Schrift, (woraus abe nicht folgt, daß die Idee den Hebräern damals ganz unbekannt g weſe

n ſey). S. §. 58. II, 3. Die mehrere Bekanntwerdung und Ent-elung dieſer Lehre gehört in die Zeiten des Exils und nachher; Chriſtus und die Apoſtel nehmen ſie auch an, autoriſiren ſie als tig. Es iſt ſo gut Jeſu und der Apoſtel Lehre, als es zu en Zeiten Lehre der Juden war. Den Ausdruck böſe Engel man aus Pſ. 78, 49. genommen, (wo er das einzige Mal in der zen Bibel vorkommt). Aber er bedeutet dort nicht: Gott unge-ame oder moraliſch böſe Engel. Die moraliſch böſen Gei-, von denen hier die Rede iſt, heißen nie böſe Engel in der rift, ſo wie die nicht abgefallenen nirgends gute, obwohl hei-e Engel. Indeß kann dieſe Benennung der Scholaſtiker ohne enken beybehalten werden, wenn ſie gleich nicht eigentlich bibliſch weil ſie doch dem Sinne und der Lehre der Bibel vollkommen äß iſt. Der Ausdruck Engel wird nämlich von den böſen Gei-: in der heiligen Schrift nur in Beziehung auf ihren ehemaligen and, (da ſie noch eigentliche Diener und wirkliche Boten Gottes n,) gebraucht, 2 Petr. 2, 4. Denn ſeitdem ſie abgefallen ſind, en ſie nicht mehr Boten Gottes heißen; vielmehr nennt ſie die ge Schrift ἀγγελους του διαβολου ſ. του σατανᾶ, z. B. Matth. 41. Offenbarung Joh. 12, 9. Aber der Ausdruck böſe und eine Geiſter (nicht Engel) iſt im neuen Teſtamente, ſonder-in Lucas Schriften, häufig; und auch Paulus hat: τα πνευμα-της πονηριας, Epheſ. 6, 12. So oft übrigens der Ausdruck γελοι im neuen Teſtamente ohne weitern Zuſatz vorkommt, wer-immer die guten Geiſter oder heiligen Engel verſtanden, wie th. 4, 11., wo es dem Teufel entgegen ſteht. — Von beiden en iſt alſo nun noch beſonders zu handeln.

Erſte Abtheilung.

Von den heiligen, oder in ihrem urſprünglichen moraliſch guten und ſeligen Zuſtande gebliebenen Engeln, §. 60. und 61.

§. 60.

Von dem gegenwärtigen Zuſtande und den Verrichtungen der Engel.

I. Von dem gegenwärtigen vollkommenen Zuſtande der Engel. [M. p. 88. ſ. §. 9.] Im Allgemeinen iſt bey §. 59. II, 2. Angegebene zu bemerken: 1) Man denkt ſie ſich mit Recht als Weſen, die ſehr große Kenntniſſe, Einſichten und Erfahrung beſitzen. Es wird daher in der heiligen Schrift alles, was groß und hervorſtechend iſt, mit ihnen verglichen: Weisheit eines Engels — Engelſpeiſe — Engelsangeſicht, §. 59. Num. IV. Daher ſoll Dan. 4, 14., daß ſie von Gott befragt und zu Rathe gezogen würden, und gleichſam einen Senat oder Divan ausmachten. Auch Hiob Cap. 1. u. 2. Nicht, als bedürfte Gott ihren Rath, ſondern um ſie ſelbſt dadurch zu belehren und zu üben. — Jedoch muß die Sache nicht übertrieben werden; man muß ihnen keine gottgleiche Einſicht und Weisheit beylegen, daß ſie z. B. auch die Gedanken der Menſchen wüßten; kurz, nichts, was an Allwiſſenheit und Allweisheit gränzt. Denn die Bibel ſtellt auch immer bey allen an ihnen geprieſenen Vorzügen dennoch ſelbſt ihre Erkenntniß als eingeſchränkt und mangelhaft, im Vergleich mit der göttlichen, vor, und ſagt, daß ſie einer großen Zuwachſes fähig ſey, z. B. Hiob 4, 18. (Gott findet Tadel und Thorheit oder Unwiſſenheit auch ſelbſt an ſeinen Boten), Matt. 13, 32. (auch die Engel wiſſen es nicht), 1 Petr. 1, 12. (εἰς ἃ ἐπιθυμουσιν ἀγγελοι παρακυψαι). 2) Die moraliſche Vollkommenheit pflegt die Bibel ihre Heiligkeit zu nennen, und ſie ſelbſt daher ἁγιους (im Gegenſatz von ἀκαθαρτος) 2 Cor. 11, 14.; auch ἐκλεκτα, Deo probati, Erkorne, 1 Tim. 5, 21. Rechtſchaffenheit und Tugend

iſt

ist daher ihre größte Freude, Luc. 15, 10. (sie freuen sich über die Besserung des Menschen). Nämlich, je weiter es jemand selbst in der Heiligung gebracht hat, um desto innigern Antheil nimmt er auch an der Heiligung anderer, und an immer mehrerer Verbreitung der Sittlichkeit und Frömmigkeit, und betrübt sich über das Gegentheil von dem allen. Da dies nun schon bey Menschen so ist, um wie viel mehr bey diesen vollkommenern Geistern! Daher erklärt es sich nun von selbst, warum die Anstalten, welche Gott zum Heil der Menschen durch Christum gemacht hat, im neuen Testamente immer als eine Sache beschrieben werden, die ihrer Wichtigkeit wegen die ganze höhere Geisterwelt interessire und erfreue, und woraus auch sie viel ihr vorher Unbekanntes gelernt habe. (1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.) Eben daher werden die Engel als besonders geschäftig vor und bey Christi Geburt beschrieben, Luc. 1.; sie singen Gott Lobgesänge darüber, und verkündigen Jesu Geburt den Menschen, Luc. 2. Wir finden sie darum auch im übrigen Leben Jesu, in seinem Leiden, bey und nach seiner Auferstehung, so thätig und theilnehmend an allem, was Ihn angeht. Weil nun so viel natürliche und moralische Vollkommenheiten bey ihnen vereinigt sind, so wird ihnen deswegen zugleich große Weisheit zugeschrieben. 3) Hieraus läßt sich im Allgemeinen ihr Zustand beurtheilen. Er wird immer als der seligste geschildert. Denn als moralische Wesen erhalten sie die Empfänglichkeit und Fähigkeit zum Glücklichseyn nur durch Heiligkeit. S. §. 51. Num. II. Es wird gesagt in der heiligen Schrift, daß sie in der genauesten Verbindung mit Gott ständen, stets sein Angesicht sähen, Matth. 18, 10.; und die Seligkeit, die wir einst genießen sollen, wird als ein den Engeln gleicher Zustand geschildert, Luc. 20, 36. (ἰσαγγελοι). — Man behauptet dem zufolge, daß die Engel jetzt so im Guten befestigt wären, daß sie nicht mehr sündigen könnten. Dies kann aber von keiner absoluten Unmöglichkeit verstanden werden, denn dadurch würde ihre Freyheit aufgehoben werden; sondern man muß es nur so nehmen, daß sie nicht vorsätzlich und wissentlich sündigen werden und wollen, ob es gleich an sich immer möglich bliebe, wie bey allen eingeschränkten Wesen, oder bey jedem Wesen, das nicht Gott ist.

Anm. Die Scholastiker und schon vor ihnen die Rabbinen haben hier viele unbeantwortliche und zum Theil thörichte Fragen aufgeworfen, und sie eben so thöricht beantwortet, [M. p. 88. n. 5.], z. B. ob die Engel an mehrern Orten zugleich gegenwärtig seyn könnten? ob mehrere an Einem Orte? was für eine Sprache sie reden? weil 1 Cor. 13, 1. der sprichwörtliche Ausdruck: γλωσσαι ἀγγελων, vorkommt, ob die hebräische?

II. Geschäfte und Verrichtungen der Engel. [M. p. 85. §. 2.] Ihre Hauptverrichtung wird in der heiligen Schrift immer darein gesetzt, daß sie Diener und Werkzeuge der göttlichen Vorsehung sind, und besonders in Beziehung auf die Erde und die

Men-

Menſchen. Eine der deutlichſten Stellen der Art iſt Hebr. 1, 14. (Sie ſind alle Geiſter, die in Gottes Dienſten ſtehen, die von ihm zum Beſten derer geſandt werden, die er beſeligen, oder denen er wohl thun will). Matth. 26, 53. (Gott könnte Chriſto mehr denn zwölf Legionen Engel zu Hülfe ſenden), Cap. 18, 10. So Pſ. 34, 8. (ſie lagern ſich um die Frommen her), Pſ. 91, 11. (tragen ſie auf den Händen; beides ſprichwörtlich). — Es iſt am beſten, daß man beym Volks- und Jugendunterrichte bloß bey dieſem Allgemeinen ſtehen bleibt, und dabey erinnert: a) daß ſich jetzt in einzelnen gegebenen Fällen nicht beſtimmen oder behaupten laſſe, ob und in wiefern die Engel dabey wirkſam geweſen wären. Es ſey für uns genug, zu wiſſen, daß Gottes Fürſehung über uns wache und für unſere Wohlfahrt ſorge, daß er ſeine Engel dazu gebrauche, ob es gleich für uns nicht nöthig ſey, die einzelnen Fälle zu wiſſen, in welchen dieſes jedes Mal geſchieht. Genug, es ſey Troſt und Beruhigung für uns, zu wiſſen, daß Gott nicht immer an den ordentlichen Lauf der Dinge gebunden ſey, ſondern daß er auch auf andere Arten uns helfen könne, und dies geſchehe unter anderm durch die Engel, als Werkzeuge ſeiner Vorſehung. Denn aus der Bibel erhelle, daß Gott die Engel gebrauche, den Menſchen Schutz und Beyſtand zu leiſten, ſie durch die Engel aus Gefahren zu retten, ſo wie er ſie auch in einzelnen beſondern Fällen gebraucht habe, etwas Merkwürdiges durch ſie bekannt zu machen. S. die angeführten Stellen der heiligen Schrift. [M. p. 86. n. 3.] b) Daß man aber nicht berechtigt ſey, aus einzelnen außerordentlichen, in der heiligen Schrift erwähnten Begebenheiten, Erſcheinungen, Hülfsleiſtungen der Engel u. ſ. w. zu ſchließen, daß dies auch jetzt noch eben ſo geſchehen werde. Dergleichen iſt zu bemerken bey Luc. 1, 11. 26. C. 2, 9. Matth. 1, 24. C. 2, 13. Apoſtelg. 27, 23. Luc. 22, 43. Denn wenn man zur künſtlichen Hineintragung eines andern Sinnes in ſolche Stellen ſeine Zuflucht nimmt, ſo ſtiftet dies mehr Schaden als Nutzen beym Volke. — Uebrigens iſt es nicht die Lehre der Bibel, daß die Engel ordentlich und beſtändig bey uns gegenwärtig wären und mit den Menſchen in beſtändiger näherer Verbindung ſtänden. Das Außerordentliche, Unerwartete, Unerklärbare wird ihnen häufig zugeſchrieben, (ſ. §. 58.), Jeſ. 36, 38. Apoſtelg. 12, 7. [M. p. 89. med. in not.] Daher werden ſie als geſchäftig bey großen und wichtigen Begebenheiten beſchrieben, als bey der Geſetzgebung, (wovon unten,) und bey dem Weltgericht, wie auch die Juden annahmen: Matth. 13, 39. 41. C. 16, 27. C. 25, 31. 2 Theſſ. 1, 7. In vielen Stellen, ſonderlich der Propheten, kommen auch viele ſymboliſche und paraboliſche Vorſtellungen vor, und manches gehört zur bildlichen Einkleidung und Darſtellung, was von ihnen dort geſagt wird, z. B. Jeſ. 6, 1. f. Dan. 10, 13. Zach. 3, 1. Luc. 16, 22. Aber bey allen dieſen bildlichen und paraboli-

bolischen Vorstellungen liegt denn doch unläugbar immer ein gewisser reeller Sinn zum Grunde, der nämlich, daß wirklich die Engel zum Besten der Menschen thätig und geschäftig sind. Die Ursachen und Veranlassungen zu den mannichfaltigen sinnlichen Darstellungen und Bildern lassen sich aus dem erklären, was §. 58. bemerkt ist. Es sind hier aber noch ein Paar specielle den Engeln zugeschriebene Verrichtungen besonders zu erwähnen und historisch zu entwickeln.

1) Die Lehre von den Schutzengeln über ganze Länder und Provinzen der Erde, über die sie gleichsam Aufsicht hätten, und sie als Amtleute verwalteten, ingleichen über einzelne Menschen. Erst seit dem babylonischen Exil finden wir diese Lehre bey den Juden recht deutlich, und viele sind der Meinung: daß sie von ihnen erst in Chaldäa angenommen sey. Sie sey daher entstanden, daß man die Engel mit den königlichen Statthaltern einiger Provinzen des Reichs verglichen habe. In den frühern Büchern findet sich zwar die Lehre, daß die Engel Schutzgeister wären, aber die Vorstellung noch nicht deutlich, daß jeder Mensch oder jedes Land seinen Schutzengel beständig und für immer habe. Die Stelle Hiob 33, 23., (wo von einem Schutzgeist (מַלְאָךְ מְלִיץ) die Rede ist, der den Menschen zur Tugend auffordere und für ihn bey Gott Fürsprache einlege, wenn er tödtlich krank darnieder liege,) handelt bloß von dem, was nicht ordentlich und gewöhnlich, sondern bisweilen geschehe. Andere verstehen einen Menschen. [S. Dathe zu dieser Stelle und Schultens.] Aber von Schutzengeln über Länder und Völkerschaften handelt unstreitig Dan. 10, 13. 20. Daniel sieht in einer Vision, wie Michael, der Schutzengel der Juden, mit dem Schutzengel des persischen Reichs streitet. Man mag dies nun erklären, wie man will, so blickt doch immer die Idee von einer ihm besonders angewiesenen Aufsicht über Länder und Völker durch. In der Zeit, da die Mosaischen Bücher ins Griechische übersetzt wurden, waren die Juden so voll von ihrer Vorstellung, daß sie sie sogar in diese Uebersetzung häufig einmischten, wodurch sie denn noch allgemeiner wurde, z. B. 5 Mos. 32, 8. 9. LXX: κατα ἀριθμον ἀγγελων θεου, auch 1 Mos. 6, 2. בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, υἱοι θεου, führen Philo und Josephus die Lesart ἀγγελοι θεου an. 1 Mos. 11, 1. 2. 5. 9. In den heidnischen Ländern herrschten, ihrer Meinung nach, böse Geister, (wovon unten). Die Rabbinen behaupteten: es wären siebzig Völker und eben so viel Sprachen, denen siebzig Engel vorgesetzt wären. [S. die Paraphrase des Jonathan zu 1 Mos. 11. und 5 Mos. 32.] Aus dieser Idee entsprangen viele andere Vorstellungen. Man legte nun auch den Sternen, Elementen, Pflanzen, und besonders jedem

Men-

Menſchen eigne Schutzengel bey. Von der letztern jüdiſchen Meinung oder von den Schutzengeln einzelner Menſchen finden wir auch im neuen Teſtamente Spuren, Apoſtelg. 12, 15., wo die Leute im Hauſe nicht glauben wollen, daß Petrus es ſelbſt ſey, und wo daher jemand ſagt: ὁ ἀγγελος αὐτου ἐστι. Allein Lucas erzählt dies nur, ohne ſelbſt Theil daran zu nehmen. [S. hiezu Wetſtein.] Aber Matth. 18, 10. meint man eine Stelle zu finden, wo Chriſtus dieſe Meinung ſelbſt behaupte und billige: ihre (μικρων) Engel ſehen das Angeſicht meines Vaters. Allein die Behauptung von beſondern Schutzengeln eines jeden einzelnen Menſchen liegt nicht in dieſer Stelle; ihre Engel, d. i. die ihre Hüter und Bewahrer ſind, wenn und wo es nöthig iſt, Hebr. 1, 14. Joh. 1, 51., ohne daß damit geſagt wird, daß es immer ein Engel ſey, der jeden Menſchen bewahre, und daß er ſein beſtändiger unzertrennlicher Gefährte ſey. — Μικροι, Kinder, und die, welche Kindesſinn haben, und daher verachtet, verkannt ſind, ſ. B. 14. und Matth. 11, 11. Der Sinn iſt: Da man ſich ſchon ſcheuet, die Schutzbefohlnen und Lieblinge der vertrauten Diener großer irdiſcher Könige zu beleidigen: ſo ſoll man ſich noch viel mehr vor allen Beleidigungen der Lieblinge der göttlichen Vorſehung hüten, welche den vertrauten Dienern Gottes, (den Engeln, welche das Angeſicht Gottes ſehen,) zur beſondern Obhut empfohlen ſind. Verſündigt euch alſo ja nicht an Kindern, und denen, die Kindesſinn haben! — Auch glaubten die Juden, daß die Engel die Sache der Menſchen bey Gott führten, ihre Gebete und Klagen vor Gott brächten, u. dergl. Viele dieſer Vorſtellungen ſind hernach in der chriſtlichen Kirche ſehr herrſchend geworden, und wir finden ſie bey den meiſten ältern Kirchenlehrern. Von ihrer Aufſicht über die Reiche der Erde findet ſich viel beym Clemens von Alexandrien (Strom. B. 7.), und Origenes (gegen Celſus B. 4. u. f. auch B. 5, 10. 26. 30. 31. Homilia 11. in Numeros und in Geneſ. hom. 9.), Euſebius (Demonſtr. ev. IV. 7. ſqq.). Letzterer redet auch von ihrer Obhut über Meere, Früchte u. ſ. w. So nach den Vorſtellungen der Juden, der Engel des Feuers, Offenb. 14, 18., der Waſſer, 16, 5. Joh. 5, 4. Aehnliche Stellen über die Schutzengel der Länder und Völker aus den Platonikern, Jamblichus, Julian, u. ſ. w., ſ. in der Schrift von Ode S. 779. ff. Von den Schutzengeln einzelner Männer kommt in des Hermas Paſtor B. 2. viel vor, und bey Origenes, der unter anderm ſagt: die Engel brächten die Gebete der Menſchen vor Gott, (wie die Juden,) (adv. Celſ. I. 8.). So auch Euſebius, Baſilius, Hieronymus, Auguſtinus, Chryſoſtomus, und die meiſten Scholaſtiker; und unter den proteſtantiſchen Theologen: Baier, Er. Schmidt, Gerhard, u. a. Dieſe Vorſtellungen von Schutzgeiſtern waren unter den alten Griechen

und

ıd Römern gleichfalls ſehr verbreitet; im Homer noch nicht, ·er doch ſchon im Heſiodus; und auch die griechiſchen Philo=phen nahmen ſie auf und bearbeiteten ſie, wie Sokrates und láto im Phädon, Phädrus und vom Staate B. 10. In r eignen Manier der neuern Platoniker wurden ſie von Plo=nus, Porphyrius, Jamblichus, Proclus vorgetragen; d auf gleiche Art lehrte man auch in den chriſtlichen philoſo=iſchen Schulen, als zu Alexandrien, wo man dieſen Grundſätzen gte. Daher die ſchnelle und weite Verbreitung dieſer Lehrmei=ngen.

2) Die Behauptung, daß die Engel bey der feyerlichen Ge=gebung auf Sinai mit gegenwärtig geweſen, und daß Gott durch das Geſetz bekannt gemacht habe. Im Moſes ſelbſt findet ſich hts deutliches davon; jedoch auch nichts, was derſelben entgegen re. Allein ſchon Pſ. 68, 18. heißt es: Jehova ſey unter n Myriaden auf Sinai geweſen. Daher man es auch den LXX ſchon findet, 5 Moſ. 33, 2., wo Gott beym Geſetz=en erſcheint: σὺν μυριασι — ἐκ δεξιων αὐτου ἀγγελων. Zur it der Apoſtel war die Lehre unter den Juden und den erſten riſten ganz allgemein angenommen, ſo wie ſie auch im neuen ſtamente einige Mal vorkommt: Hebr. 2, 2. δι' ἀγγελων λαλη=ς λογος (i. e. νομος). Apoſtelg. 7, 53. Gal. 3, 19.: διατα=ις δι' ἀγγελων. Weil nun die Engel bey Gottes Geſetzgebung s ſeine Diener geſchäftig waren, durch die er ſie publiciren ließ, d weil er durch ſie, (wie die Juden glaubten,) die Welt, und ſonders die jüdiſche Kirche regierte; ſo ſagt Paulus, Hebr. 2, 5., ß die Vorwelt den Engeln unterworfen geweſen ſey, die Zeiten s neuen Teſtaments aber nur allein Chriſto. — Bey Joſephus det ſich dieſelbe Lehre von der Geſetzgebung durch Engel, (Ant. V, 5.): die Iſraeliten hätten das Geſetz empfangen δι' ἀγγελων παρα θεου; und ſo auch bey den ſpätern Rabbinen. (S. Wetſtein Gal. 3, 19. und vergl. §. 58.)

Anm. Ueber die praktiſche Anwendung und den Vortrag dieſer ganzen Lehre ſ. M. p. 87. §. 4. Man gehe davon aus, daß die göttliche Vorſehung ihren Schutzbefohlnen auf vielfache Art zu Hülfe komme, und daß dies oft auf eine uns ganz unbekannte, unſichtbare und unerklärbare Art geſchehe; was mit Beyſpielen zu erläutern iſt. — Nach der heiligen Schrift bediene ſie ſich dazu auch der Engel. Wir können und ſollen alſo im Vertrauen auf die Vorſehung Gottes, die ſo vielfache Mittel zu unſerm Schutz anwendet, bekannte und unbekannte, ruhig und ſorgenfrey leben, ſobald wir nur die uns von Gott in der chriſtlichen Lehre vorgeſchriebenen Bedingungen erfüllen, und auch ſelbſt in jene Welt mit heiterer Seele aus dieſer hinübergehen. Auch da iſt uns ſein Schutz gewiß! Auch dahin begleiten und führen uns dann ſeine Engel, nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift, Luc. 16, 22.

§. 61.

§. 61.

Ueber die verschiedenen Namen und Klassen der guten Engel, ingleichen über die Verehrung derselben.

I. [M. p. 89. in der Note unten.] Die Engel werden als eine Gesellschaft beschrieben, deren Mitglieder nicht alle gleiches Ansehn, gleiche Macht und Vorzüge haben, sondern wo auch Oberhäupter und Vorgesetzte und verschiedene Abstufungen sind; auf ähnliche Art, wie unter den Menschen, und unter den Hof- und Staatsbedienten der Könige. Es ist auch nicht anders denkbar, als daß in jeder großen Gesellschaft Abstufungen des Ranges und der Unterordnung seyn müssen. Daher lehrt die heilige Schrift, daß es verschiedene Klassen (ordines) der Engel gebe, denen verschiedene Verrichtungen angewiesen, und Oberhäupter vorgesetzt wären. — In den Büchern vor dem babylonischen Exil findet man hievon noch nichts deutliches, (§. 58.), aber während des Exils und nachher, hauptsächlich in Daniels und Zacharias Schriften, z. B. Zach. 1, 11., wo einer der vornehmsten Engel, der vor Gott steht, vorkommt, und von andern geringern, deren er sich als seiner Boten oder Geschäftsträger bedient, unterschieden wird, vergl. Cap. 3, 7. Bey dem Daniel kommt auch schon vom Michael die Benennung שַׂר הָרִאשׁוֹן vor, Cap. 10, 13., und 12, 1. הַשַּׂר הַגָּדוֹל (Großfürst). Die griechischen Juden drückten es durch ἀρχαγγελος aus, welches auch im neuen Testamente sich findet, Jud. 9. und 1 Thess. 4, 16., wo es von Christo heißt, daß er ἐν φωνῃ ἀρχαγγελου zum Weltgericht erscheinen werde. Dies Wort bedeutet, wie die Analogie der Sprache schon lehrt, einen Obersten der Engel, Vorsteher über andere Engel, wie ἀρχιερευς, ἀρχιστρατηγος, ἀρχισυναγωγος. Dies war also im ersten Jahrhundert zur Zeit der Apostel nicht nur Lehre bey den Juden, sondern auch in der christlichen Kirche, und die Apostel selbst behaupteten und autorisirten sie. Indessen muß damals von den bestimmten Eintheilungen und Rangordnungen der Engelklassen, wie wir sie in den folgenden Zeiten in jüdischen Schriften aufgeführt finden, noch wenig oder nichts unter den Juden gelehrt worden seyn; wie unter andern daraus erhellt, daß Philo, der doch die Engel so oft erwähnt, nirgends davon etwas anführt. Die Benennungen, Ephes. 1, 21. Col. 1, 16. und den Parallelstellen, ἀρχαι, ἐξουσιαι, δυναμεις, θρονοι, κυριοτητες, sind dort allerdings mit Beziehung auf die Engel gebraucht, (von denen sie auch die Juden gebrauchten): jedoch sind sie dort nicht bloß und ausschließungsweise von Engelklassen zu verstehen, auch nicht bloß Engelnamen, obgleich die Engel mit darunter begriffen werden; sondern mächtige Wesen und Gewalthaber überhaupt, weil es auf alles Sichtbare und Unsichtbare, was im Himmel und auf Erden ist, gehen soll. So ist es auch mit

mit 1 Petr. 3, 22. Offenb. Joh. 12, 7. wird Michael erwähnt, και οι αγγελοι αυτου, die zu ſeinem Gefolge gehörigen oder ihm untergeordneten Engel. — Spätere Juden beſtimmten dann dieſe Klaſſen genauer, und eben ſo die Kirchenlehrer, die Platoniſche Ideen mit einmiſchten. Am weiteſten aber wurde dies in der, ungefähr ums fünfte Jahrhundert, dem Dionyſius Areopagita untergeſchobenen Schrift de hierarchia coeleſti getrieben, die voll von ſchwärmeriſchen Phantaſien und Dichtungen iſt. Dieſem folgten die Scholaſtiker, als Peter der Lombarde, Thomas von Aquino, u. a., die, mit ihm, die Engel in neun Klaſſen abtheilten. Man hat auch die im alten Teſtamente erwähnten Cherubim und Seraphim hieher gerechnet und als Engelklaſſen angeſehen. [M. p. 87. §. 4.] Allein a) Cherubim ſind eigentlich keine Engel, ſondern urſprünglich hieroglyphiſch-abgebildete Thiergeſtalten, wie etwa der Sphinx der Aegyptier, der Vogel Greif, u. dergl. Man ſtellte es vor, daß Gott von ihnen getragen werde, wenn er über den Himmel dahinfahre, um ſeinen Blitz zu ſchleudern. Daher werden ſie immer dann erwähnt, wenn Gewitter beſchrieben werden. Pſ. 99, 1. 1 Moſ. 3, 24. Deswegen waren ſie Symbol der göttlichen Allgewalt und Größe, und als ſolches waren ſie über der Bundeslade angebracht, als Thronſtützen, und im Tempel an den Wänden abgebildet. Sie waren aus Menſchen- und Thiergeſtalten auf allerley Art zuſammengeſetzt, (ζωα πολυμορφα). S. Ezech. 1, 5. f. [S. Michaelis De Cherubis, equis tonantibus Ebraeor. Commentar. Soc. ſcient. Gotting. T. I. p. 157. ſqq.] Doch werden die vier Thiere τεσσαρα ζωα, lebende Weſen) in der Offenbarung Johannis, (die, ihrer Geſtalt nach, nichts anderes als Cherubs ſind,) ſchon als redende und vernünftige Weſen und Diener am Throne Gottes geſchildert, jedoch von den Engeln immer ſorgfältig unterſchieden. S. Offenbarung 4, 6. f. Cap. 5, 8. — 14. C. 6, 1. f. Cap. 7. 14. 19. b) Seraphim kommen in einem prophetiſchen Geſichte Jeſ. 6, 2. 6. vor, und es ſind, nach der Analogie anderer Stellen, allerdings Engel, die Gottes Thron umgeben; aber der Ausdruck bezeichnet keine beſondere Gattung oder Klaſſe derſelben, ſondern er bedeutet wohl überhaupt: nobiles, שרף bey den Arabern, (wovon Scherif,) der Adel des Himmels, vergl. Hiob 1. u. 2.

II. Namen einzelner Engel in der heiligen Schrift. Da mehrere Engel ſind, ſo war es natürlich, daß man ſie auch, um ſie von einander unterſcheiden zu können, mit verſchiedenen eigenthümlichen Namen benannte, von denen viele Juden und Chriſten wirklich geglaubt haben, daß ſie dieſe Namen eben ſo auch im Himmel führten; andere aber meinten, daß ſie nur gebraucht würden, um ſie unter den Menſchen damit kenntlich zu machen. In den Büchern des alten Teſtaments vor dem babyloniſchen Exil findet

man

man keine Namen einzelner Engel erwähnt; wohl aber hernach, und während deſſelben, als im Daniel und in den jüdiſchen und chriſtlichen apokryphiſchen Schriften; als Michael, Gabriel, Raphael, (Tob. 3, 25.), Uriel, Jeremiel, Sealthiel, u. ſ. w. Aber in den eigentlichen bibliſchen Büchern kommen nur die beiden erſten, Michael und Gabriel, vor, als im Daniel C. 8. – 12. öfter, und im neuen Teſtamente, Michael, Jud. V. 9. Offenbar. 12, 7., und Gabriel Luc. 1, 19. 26.

III. Verehrung der Engel und Anrufung derſelben. [M. p. 88. §. 5.] Es iſt bekannt, daß es eine Lehre der römiſchen Kirche und zum Theil auch der griechiſchen Kirche iſt, die noch jetzt im Kirchenſyſtem derſelben ſteht, daß die Engel, (ſo wie auch die Seelen verſtorbener frommer Menſchen,) verehrt und angerufen werden müßten. Es ſoll dies aber keine gottesdienſtliche Verehrung und Anbetung ſeyn, nach dem Sinne der Lehrer dieſer Kirche, (als wogegen ſie beſtändig ausdrücklich proteſtirt haben), ſondern eine bloß bürgerliche Verehrung und Anflehung um ihren Schutz und ihre Fürſprache bey Gott. Man behauptet mit Unrecht, daß dies, an ſich betrachtet, Sünde ſey. Denn es kann ja nicht unrecht ſeyn, wenn ich ſelbſt einen noch lebenden frommen Menſchen um ſeine Fürbitte bey Gott erſuche; ſo wenig, als man es unter Menſchen für unrecht hält, wenn jemand den Freund oder Vertrauten eines Königs erſucht, Fürſprache für ihn einzulegen. Man legte dabey den Satz zum Grunde, daß die Engel mit den menſchlichen Angelegenheiten auf das genaueſte bekannt wären, und ihre Wünſche und Bitten hörten. Wenn dies aber nicht gegründet iſt, (denn die Engel ſind nicht allwiſſend und allgegenwärtig, vergl. §. 60. Num. 11.); ſo iſt es fruchtlos und thöricht, ſie wenigſtens auf das Ungewiſſe anzurufen, ungefähr ſo, als wenn ein Unterthan in weiter Entfernung insgeheim in ſeinem Hauſe den Regenten oder deſſen Miniſter um Beyſtand und Hülfe anflehen wollte, in der Meinung, daß er es dennoch gewiß vernehmen würde. – Wer alſo hievon überzeugt iſt, wird die Engel und Heiligen vernünftiger Weiſe nicht anrufen können. Es kommt aber noch dazu, 1) daß wir in der Bibel kein ſolches Exempel finden, daß abweſende Engel wären angerufen worden. Ja, Offenbarung 19, 10. C. 22, 18. wird es ſo vorgeſtellt, daß es der anweſende Engel ſehr ernſtlich mißbilligt, als Johannes vor ihm niederfallen will, weil er einer ſeiner Mitbrüder ſey, und, wie Er, in Gottes Dienſten ſtehe, (συνδουλος). Auch ſteht nach Paulus Lehre die chriſtliche Welt nicht unter der Herrſchaft der Engel, Hebr. 2, 5. Nach der Vorſchrift Jeſu und der Apoſtel haben wir uns in unſern Gebeten an Gott und Chriſtum unmittelbar zu wenden, und bedürfen der Fürſprache und Vermittelung anderer Weſen nicht.

Ueber

ber die Stelle Hiob 33, 23. f. §. 60. Num. II. 2) Die
ache ist schon deshalb sehr bedenklich, weil die Erfahrung gelehrt
t, daß der große Haufe des Volks, (bey allen Warnungen und
otestationen seiner Lehrer,) den Engeln und Heiligen dennoch
e wirkliche gottesdienstliche Verehrung und Anbetung er-
iset, und sie so ansieht, wie die Heiden ihre Götter ansehen.
es lehrt die ganze Geschichte des Heiligen- und Bilderdienstes,
m fünften und sechsten Jahrhundert an. — Der Grund dieser
re von der Engelsverehrung aber liegt eigentlich in Folgendem.
war eine alte jüdische Behauptung, daß die Engel Mittels-
sonen zwischen Gott und Menschen wären, und daß sie die
gelegenheiten der Menschen ihm vortrügen, und ihre Gebete
d Wünsche vor ihn brächten. Diese Vorstellung findet sich in
hrern Apokryphen, Tob. 12, 12. — 15., auch im Buche Henoch,
d Anspielung darauf Offenbarung 8, 3. 4. Indessen finden wir
h nicht, daß die Juden zu Christi und der Apostel Zeit Engel
ehrt und angerufen hätten. Zwar in der Stelle Col. 2, 18. 19.,
einiger jüdisch gesinnten Verführer ταπεινοφροσυνη und θρη-
κια ἀγγελων erwähnt und davor gewarnt wird, haben Peirce
d Michaelis den Engeldienst finden wollen. Allein ταπεινο-
οσυνη und θρησκια ἀγγελων ist hier Engelsdemuth und engels-
icher (d. i. vollkommener) Gottesdienst, den sie vorgaben, (nach
n Muster der Engel,) wie: σοφια ἀγγελων. S. §. 59. IV, 2.
Ende. Es ist mit ἐθελοθρησκια synonym, V. 23. Die Grie-
n, besonders die Platoniker, glaubten eben so, daß die Dämo-
n Gott die Angelegenheiten der Menschen vortrügen und ihre
bete und Opfer vor ihn brächten. Daher wurde denn diese
ee unter den griechischen Juden und unter den christlichen Leh-
n immer allgemeiner. Wir finden sie bey den Kirchenvätern
zweyten und dritten Jahrhunderts schon, z. B. bey Origenes,
ntra Celf. VIII, 36.); und eben daselbst Cap. 57. wird ge-
t, sie verdienten es, daß man ihnen Ehre erzeige und ihnen
ke. Die Valentinianer aber und andere Gnostiker sol-
n ihnen, (wie die Alten versichern,) eine Art von gottesdienst-
er Verehrung erwiesen haben. Dieses wird aber von den Leh-
n der katholischen Kirche, bis zum fünften und sechsten Jahr-
ndert, immer sehr gemißbilligt, als von Clemens dem Ale-
ndriner, Irenäus, Origenes, Eusebius, Augustin,
eodoret; auch auf dem Concil zu Laodicea um das Jahr 360,
n. 35. Aber da im fünften und sonderlich im sechsten Jahr-
ndert der Bilderdienst und die Heiligenverehrung aufkamen; so
den wir, daß nicht nur der große Haufe des Volks die
iligen und Engel auf eine religiöse Art (wie Götter) verehrt
) angebetet hat, sondern daß auch selbst verschiedene Lehrer
so unvorsichtig darüber erklärten. Aber geradezu hat es

doch

doch nie ein vernünftiger Theolog behauptet, und auch jetzt geschieht dies keinesweges in der römischen Kirche. Im tridentinischen Catechismus steht der Satz: Angelos pro iis provinciis preces fundere, quibus praesunt. Man lehrte auch in der römischen Kirche, daß man sie um Heiligung und Besserung anflehen und in articulo mortis ihre Fürsprache suchen solle. [S. Io. Himmelius de natura verae ac religiosae invocationis contra Barthold. Nihusium. 1624.] Die protestantischen Theologen haben zugegeben, daß sie guten Rath, fromme Gedanken erwecken und Freude erzeugen können. So Brochmand und Baumgarten.

Zweyte Abtheilung.

Von den böſen Geiſtern oder böſen Dämonen. [M. p. 90. §. 7. ſqq.]

§. 62.

Ueber das Daſeyn der böſen Geiſter und über ihren Abfall.

Vorläufig zur Geſchichte dieſer Lehre vergl. außer den 58. Anm. bemerkten allgemeinen Schriften über die Engel- re von Ode, Cotta u. A.: I. G. Mayeri Hiſtoria boli etc., Tubingae, Ed. 2. 1780, 8., worin von der böſen ſter Exiſtenz, Zuſtand, Macht, Wirkungen u. ſ. w. gehandelt, und gewöhnliche Lehrbegriff vertheidigt wird. Dagegen: Verſuch er bibliſchen Dämonologie, oder Unterſuchung der re vom Teufel und ſeiner Macht, mit Vorrede und Anmerkungen von Semler, Halle 1776, 8., worin deſſen Verrichtungen ugnet werden. Vergl. Ewald's oben angeführte Schrift. hreres von ſpeciellern Schriften über einige wichtige einzelne kte bey dieſer Lehre ſiehe §. 65.]

I. Daſeyn derſelben. Es iſt ein an ſich wahrer Satz, einzelne Menſchen und ganze Nationen ſich um deſto mehr unſichtbaren böſen Weſen, (ſie heißen nun Götter oder Engel . ſ.,) ſklaviſch fürchten, je roher und unwiſſender ſie ſind, und der Glaube an ſolche böſe Weſen und an ihre Einwirkung in hem Grade mit der wachſenden Geiſteskultur abzunehmen und zu verringern pflegt. Einige der alten Völker nahmen nur böſes Weſen an; andere mehrere unter einem Oberhaupte. Alle Völker hielten die böſen Weſen, an die ſie glaubten, für eber von allen Arten der Uebel, (phyſiſchen und moraliſchen,) nkheiten und andern Unglücksfällen. — Zu welcher Zeit ſich r den Juden die Lehre von böſen Geiſtern, die in vielen Stücken Lehre anderer Völker ähnlich iſt, in vielen aber ganz davon ab-

weicht, vorzüglich zu entwickeln angefangen habe, darüber s. §. 51. II. 3. — Es hat zu allen Zeiten Philosophen gegeben, die das Daseyn solcher bösen Wesen, (wie sie von Juden und Christen gedacht wurden,) bezweifelt oder ganz geläugnet haben: 1) weil überhaupt die Idee von einem Geiste, der seiner Natur nach als sehr vollkommen, klug und einsichtsvoll, und doch dabey als böse und Gott widerstrebend geschildert werde, etwas in sich zu fassen scheine, was der Vernunft widersprechend vorkomme, (so müßte es auch unter den Menschen keine vorzüglich kluge, einsichtsvolle, und dabey doch böse Menschen geben!); 2) weil diese Meinung selbst unter den Juden neuern Ursprungs sey, erst während des babylonischen Exils und nachher; 3) weil es Erfahrungssatz sey, daß diese Meinung nur rohen und ungebildeten Menschen eigen sey. Es sey also dies eine Lehre, die in aufgeklärten Zeiten nicht mehr Glauben finden könne und dürfe. Aber so wie rohe Menschen aller Zeiten ihre eigenthümlichen Irrthümer und Vorurtheile haben, so auch die Gebildeten; und darum, weil Gebildete etwas glauben oder nicht glauben, ist es noch nicht wahr oder unwahr, so wenig als alles das falsch ist, was Ungebildete glauben und annehmen. Da nun dergleichen behaupten, nennt man Adämonisten. Viele dieser Adämonisten, die das Ansehn der Bibel wenigstens scheinbar gelten lassen, haben sich daher viel vergebliche Mühe gegeben, die Lehre vom Teufel aus der Bibel heraus zu erklären, und haben sich dabey die seltsamsten Ausflüchte und Kunstgriffe erlaubt. [M. p. 93. §. 13.] Unter den neuern Theologen haben es viele mit den Adämonisten und Dämonisten zugleich halten, und beider Meinungen näher zusammenbringen wollen, und darüber haben sie sich mit beiden Parteyen entzweyet. Sie behaupteten häufig, um das Ansehn der heiligen Bücher dabey zu schonen, daß es zwar böse Geister gebe; — aber, um den vielen, vermeinten, bey der Teufellehre vorkommenden Schwierigkeiten auszuweichen, und um den herrschenden Meinungen ihres Zeitalters zu huldigen, setzen sie ferner hinzu: 1) daß der Teufel gar keine Kraft, zu wirken, habe, (wenigstens jetzt nicht mehr, wie viele vorsichtig hinzufügen, daß er also für uns so gut als gar nicht existire; 2) daß Christus und die Apostel, wenn sie von den Wirkungen des Teufels redeten, sich hierin nur nach den herrschenden Volksmeinungen unter den Juden gerichtet hätten, ohne darum diese Meinungen selbst zu billigen oder für wahr zu halten. Ja, einige Adämonisten lehrten gar, daß sie die Existenz des Teufels nicht wirklich geglaubt, sondern bloß aus Herablassung zu den Vorurtheilen ihrer jüdischen Zeitgenossen scheinbar behauptet hätten. Allein diese Behauptungen können nicht gegründet seyn. Denn: a) da Jesus die Absicht hatte, die Menschen, und während seines Erdenlebens zunächst die jüdische Nation von schädlichen Vorurtheilen zu befreyen, und falsche Meinungen

ingen auszurotten, so kann man es ihm sicher zutrauen, daß er
ich dieſe Meinung von der Exiſtenz des Teufels und deſſen Wir-
ingen ſicherlich nicht geſchont haben würde, wenn er ſie ſelbſt
ir ungegründet gehalten hätte. Man ſagt hier zwar: es war
ondeſcendenz, und er mußte ſich nach den Vorurtheilen der Juden
chten, die er doch nicht auf einmal ausrotten konnte. Aber das
inn hier nicht einmal der Fall ſeyn. Denn oft trägt er die
hre von der Exiſtenz und den Wirkungen des Teufels ordentlich
s Dogma vor, als Joh. 8, 38. 44. Er thut dies in der ange-
hrten Stelle, ohne daß ſeine Zuhörer ihn dazu veranlaßt hatten;
id zwar in derſelben Rede, worin er in allem, was er rede,
ıbedingten Glauben an ſein Wort fordert und ſeinen Abſcheu ge-
n alle Lügen und alle Täuſchung auf das nachdrücklichſte erklärt.
. V. 38. — 47. Eben ſo erwähnt er dieſe Lehre auch ſonſt oft
ſeinen Vorträgen, wo ihn gar nichts nöthigte, dies ſeinen Zu-
rern zu Gefallen zu thun, Matth. 12, 22. — 31. Cap. 13, 39.
ıp. 12, 43. — 45. Hätte er ſie nicht ſelbſt geglaubt, ſo würde
ſo ſelten als möglich davon geredet haben, und hin und wieder
:wiß auch verſtändliche Winke für Geübtere gegeben haben, woraus
an ſchließen könnte, daß er ſelbſt eine andere Ueberzeugung davon
habt hätte. Auch war es damals im mindeſten nicht bedenklich
er gefährlich, unter den Juden das Daſeyn böſer Dämonen und
re Wirkungen zu läugnen, da es ja auch die Sadducäer abläug-
ten, ohne darum verfolgt zu werden; und Chriſtus ſchonte ja
andern Dingen, (worauf bey den Juden noch mehr gehalten
ırde,) die Meinungen der Phariſäer und des Volkes nicht. So
treitet er z. B. ihre Lehre von der Tradition, (als Matth.
. 12. ff.), die ihm weit wichtiger war, als die von den böſen
Geln, ohne ſich vor ihnen zu fürchten. b) Chriſtus ſagt ſelbſt,
ß er während ſeines Lebens auf Erden manches ſeinen Schülern
Geheim anvertraue, was ſie dereinſt erſt öffentlich ſagen ſoll-
. Matth. 10, 26. 27.; und vieles, was er ihnen noch nicht
en könne, weil ſie es nicht tragen könnten, ſolle ihnen der Pa-
letus künftig erſt kund thun, Joh. 16, 12. 13. Aber die Lehre,
ß es keinen Teufel gebe, daß er nicht Urheber des Böſen ſey,
ı ganz und gar keine Gewalt mehr habe, iſt ſicherlich nicht mit
unter geweſen. Denn er behauptet nicht nur dieſe Lehre auch
Beſondern vor ſeinen Schülern ausdrücklich, als Matth. 13,
. f. Luc. 22, 31., ſondern er rechnet, Joh. 16, 11., dies ſogar
= unter die Lehren, von denen der Geiſt Gottes durch die Apoſtel
Welt überzeugen werde, daß dem Satan das Urtheil ge-
ſprochen ſey, nicht: daß es keinen Satan gebe. Und alle Apo-
nach Jeſu Abſchied gebrauchen noch immer dieſelben Ausdrücke
d Vorſtellungen davon, wie ſie Jeſus ſelbſt gebraucht hatte, als
Joh. 3, 8. 1 Petr. 5, 8., und die Apoſtelgeſchichte. Und Paulus,

doch nie ein vernünftiger Theolog behauptet, und auch jetzt geschieht dies keinesweges in der römischen Kirche. Im tridentinischen Catechismus steht der Satz: Angelos pro iis provinciis preces fundere, quibus praesunt. Man lehrte auch in der römischen Kirche, daß man sie um Heiligung und Besserung anflehen und in articulo mortis ihre Fürsprache suchen solle. [S. Io. Himmelius de natura verae ac religiosae invocationis contra Barthold. Nihusium. 1624.] Die protestantischen Theologen haben zugegeben, daß sie guten Rath, fromme Gedanken erwecken und Freude erzeugen können. So Brochmand und Baumgarten.

Zweyte Abtheilung.

Von den böſen Geiſtern oder böſen Dämonen. [M. p. 90. §. 7. ſqq.]

§. 62.

Ueber das Daſeyn der böſen Geiſter und über ihren Abfall.

Vorläufig zur Geſchichte dieſer Lehre vergl. außer den 58. Anm. bemerkten allgemeinen Schriften über die Engel- re von Ode, Cotta u. A.: I. G. Mayeri Hiſtoria boli etc., Tubingae, Ed. 2. 1780, 8., worin von der böſen ſter Exiſtenz, Zuſtand, Macht, Wirkungen u. ſ. w. gehandelt, und gewöhnliche Lehrbegriff vertheidigt wird. Dagegen: Verſuch er bibliſchen Dämonologie, oder Unterſuchung der re vom Teufel und ſeiner Macht, mit Vorrede und Anz von Semler, Halle 1776, 8., worin deſſen Verrichtungen ugnet werden. Vergl. Ewald's oben angeführte Schrift. hreres von ſpeciellern Schriften über einige wichtige einzelne ikte bey dieſer Lehre ſiehe §. 65.]

I. Daſeyn derſelben. Es iſt ein an ſich wahrer Satz, einzelne Menſchen und ganze Nationen ſich um deſto mehr unſichtbaren böſen Weſen, (ſie heißen nun Götter oder Engel ſ. f.,) ſklaviſch fürchten, je roher und unwiſſender ſie ſind, und der Glaube an ſolche böſe Weſen und an ihre Einwirkung in chem Grade mit der wachſenden Geiſteskultur abzunehmen und zu verringern pflegt. Einige der alten Völker nahmen nur böſes Weſen an; andere mehrere unter einem Oberhaupte. Alle e Völker hielten die böſen Weſen, an die ſie glaubten, für eber von allen Arten der Uebel, (phyſiſchen und moraliſchen,) nkheiten und andern Unglücksfällen. — Zu welcher Zeit ſich r den Juden die Lehre von böſen Geiſtern, die in vielen Stücken Lehre anderer Völker ähnlich iſt, in vielen aber ganz davon ab-

weicht, vorzüglich zu entwickeln angefangen habe, darüber s. §. 51. II. 3. — Es hat zu allen Zeiten Philosophen gegeben, die das Daseyn solcher bösen Wesen, (wie sie von Juden und Christen gedacht wurden,) bezweifelt oder ganz geläugnet haben: 1) weil überhaupt die Idee von einem Geiste, der seiner Natur nach als sehr vollkommen, klug und einsichtsvoll, und doch dabey als böse und Gott widerstrebend geschildert werde, etwas in sich zu fassen scheine, was der Vernunft widersprechend vorkomme, (so müßte es auch unter den Menschen keine vorzüglich kluge, einsichtsvolle, und dabey doch böse Menschen geben!); 2) weil diese Meinung sich unter den Juden neuern Ursprungs sey, erst während des babylonischen Exils und nachher; 3) weil es Erfahrungssatz sey, daß diese Meinung nur rohen und ungebildeten Menschen eigen sey. Es sey also dies eine Lehre, die in aufgeklärten Zeiten nicht noch Glauben finden könne und dürfe. Aber so wie rohe Menschen aller Zeiten ihre eigenthümlichen Irrthümer und Vorurtheile haben, so auch die Gebildeten; und darum, weil Gebildete etwas glauben oder nicht glauben, ist es noch nicht wahr oder unwahr, so wenig als alles das falsch ist, was Ungebildete glauben und annehmen. Die nun dergleichen behaupten, nennt man Adämonisten. Viele dieser Adämonisten, die das Ansehn der Bibel wenigstens scheinbar gelten lassen, haben sich daher viel vergebliche Mühe gegeben, die Lehre vom Teufel aus der Bibel heraus zu erklären, und haben sich dabey die seltsamsten Ausflüchte und Kunstgriffe erlaubt. [M. p. 93. §. 13.] Unter den neuern Theologen haben es viele mit den Adämonisten und Dämonisten zugleich halten, und beider Meinungen näher zusammenbringen wollen, und darüber haben sie sich mit beiden Parteyen entzweyet. Sie behaupteten häufig, um das Ansehn der heiligen Bücher dabey zu schonen, daß es zwar böse Geister gebe; — aber, um den vielen, vermeinten, bey der Teufellehre vorkommenden Schwierigkeiten auszuweichen, und um den herrschenden Meinungen ihres Zeitalters zu huldigen, setzen sie ferner hinzu: 1) daß der Teufel gar keine Kraft, zu wirken, habe, (wenigstens jetzt nicht mehr, wie viele vorsichtig hinzufügen,) daß er also für uns so gut als gar nicht existire; 2) daß Christus und die Apostel, wenn sie von den Wirkungen des Teufels redeten, sich hierin nur nach den herrschenden Volksmeinungen unter den Juden gerichtet hätten, ohne darum diese Meinungen selbst zu billigen oder für wahr zu halten. Ja, einige Adämonisten lehrten gar, daß sie die Existenz des Teufels nicht wirklich geglaubt, sondern bloß aus Herablassung zu den Vorurtheilen ihrer jüdischen Zeitgenossen scheinbar behauptet hätten. Allein diese Behauptungen können nicht gegründet seyn. Denn: a) da Jesus die Absicht hatte, die Menschen, und während seines Erdenlebens zunächst die jüdische Nation von schädlichen Vorurtheilen zu befreyen, und falsche Meinungen

ungen auszurotten, so kann man es ihm sicher zutrauen, daß er
ach diese Meinung von der Existenz des Teufels und dessen Wir-
ingen sicherlich nicht geschont haben würde, wenn er sie selbst
r ungegründet gehalten hätte. Man sagt hier zwar: es war
ndescendenz, und er mußte sich nach den Vorurtheilen der Juden
hten, die er doch nicht auf einmal ausrotten konnte. Aber das
nn hier nicht einmal der Fall seyn. Denn oft trägt er die
hre von der Existenz und den Wirkungen des Teufels ordentlich
s Dogma vor, als Joh. 8, 38. 44. Er thut dies in der ange-
hrten Stelle, ohne daß seine Zuhörer ihn dazu veranlaßt hatten;
d zwar in derselben Rede, worin er in allem, was er rede,
bedingten Glauben an sein Wort fordert und seinen Abscheu ge-
n alle Lügen und alle Täuschung auf das nachdrücklichste erklärt.
V. 38. — 47. Eben so erwähnt er diese Lehre auch sonst oft
seinen Vorträgen, wo ihn gar nichts nöthigte, dies seinen Zu-
rern zu Gefallen zu thun, Matth. 12, 22. — 31. Cap. 13, 39.
p. 12, 43. — 45. Hätte er sie nicht selbst geglaubt, so würde
so selten als möglich davon geredet haben, und hin und wieder
wiß auch verständliche Winke für Geübtere gegeben haben, woraus
an schließen könnte, daß er selbst eine andere Ueberzeugung davon
habt hätte. Auch war es damals im mindesten nicht bedenklich
er gefährlich, unter den Juden das Daseyn böser Dämonen und
re Wirkungen zu läugnen, da es ja auch die Sadducäer abläug-
ten, ohne darum verfolgt zu werden; und Christus schonte ja
andern Dingen, (worauf bey den Juden noch mehr gehalten
urde,) die Meinungen der Pharisäer und des Volkes nicht. So
streitet er z. B. ihre Lehre von der Tradition, (als Matth.
, 12. ff.), die ihm weit wichtiger war, als die von den bösen
eln, ohne sich vor ihnen zu fürchten. b) Christus sagt selbst,
er während seines Lebens auf Erden manches seinen Schülern
eheim anvertraue, was sie dereinst erst öffentlich sagen soll-
Matth. 10, 26. 27.; und vieles, was er ihnen noch nicht
n könne, weil sie es nicht tragen könnten, solle ihnen der Pa-
letus künftig erst kund thun, Joh. 16, 12. 13. Aber die Lehre,
es keinen Teufel gebe, daß er nicht Urheber des Bösen sey,
ganz und gar keine Gewalt mehr habe, ist sicherlich nicht mit
unter gewesen. Denn er behauptet nicht nur diese Lehre auch
Besondern vor seinen Schülern ausdrücklich, als Matth. 13,
f. Luc. 22, 31., sondern er rechnet, Joh. 16, 11., dies sogar
unter die Lehren, von denen der Geist Gottes durch die Apostel
Welt überzeugen werde, daß dem Satan das Urtheil ge-
rochen sey, nicht: daß es keinen Satan gebe. Und alle Apo-
nach Jesu Abschied gebrauchen noch immer dieselben Ausdrücke
d Vorstellungen davon, wie sie Jesus selbst gebraucht hatte, als
Joh. 3, 8. 1 Petr. 5, 8., und die Apostelgeschichte. Und Paulus,

mit welcher Freymüthigkeit und Unerschrockenheit bestreitet er nicht herrschende Vorurtheile und Aberglauben, (z. B. Apostelg. 19, 18. 20.)! Aber dieses Dogma bestreitet oder übergeht er nicht nicht, sondern er trägt das Hauptsächlichste der jüdischen Lehre davon als seine eigne Ueberzeugung vor, z. B. Ephes. 2, 1. 2. Cap. 6, 11. f. und sehr oft anderwärts. Also sieht man deutlich, daß die Apostel für ihre Person diese Lehre für wahr hielten, nur daß sie, in Vergleichung mit dem, was davon unter den Juden behauptet und geglaubt wurde, dieselbe in vieler Rücksicht anders modificirten, und verschiedene grobe und fabelhafte Vorstellungen davon ausschlossen und absonderten. Den Philosophen unsers Zeit mag es frey bleiben, hierin ihrer Ueberzeugung zu folgen und nach ihren Principien zu philosophiren, nur müssen sie nicht Jesu und den Aposteln ihre Meinungen unterlegen, und auch das Volk muß mit dieser ihrer vermeinten Weisheit verschont bleiben, weil dieses durchaus keine Empfänglichkeit dafür hat, und dadurch nicht wohlthätig aufgeklärt, sondern nur verwirrt wird. — Der Punkt, worauf hier alles ankommt, ist die Ueberzeugung von der göttlichen Sendung Jesu, im vollen und eigentlichen Sinn. Wer diese glaubt, der wird seinem Urtheile auch hier beytreten müssen, gesetzt, er fände auch noch so große Schwierigkeit in der Sache. Wer sie nicht glaubt, dem bleibt der doppelte Fall übrig: entweder zu sagen, Christus habe zwar das Daseyn böser Geister behauptet, und auch geglaubt, aber es sey doch ein Irrthum, (dann ist ihm aber auch Jesus kein untrüglicher Lehrer mehr) oder: er habe es nicht geglaubt und doch behauptet. Wer aber dies annimmt, der kann den reinen sittlichen Charakter Jesu dabey nicht mehr retten und behaupten. Dasselbe gilt von den Aposteln. —

Anm. Da die Lehre von den Dämonen so häufig selbst im neuen Testamente vorkommt, so kann und darf sie beym Volksunterrichte nicht übergangen werden; auch schon deshalb nicht, weil das Volk so viele Aberglauben und unrichtige Vorstellungen damit verbindet. Sie muß aber mit weiser Vorsicht vorgetragen werden, und zwar dergestalt, daß der Unglauben und Aberglauben entgegengearbeitet, und die falschen Begriffe berichtigt werden, doch so, daß dem Ansehn des neuen Testaments nicht zu nahe getreten, oder falsche Erklärungen vorgetragen werden. — Man lasse es bey der einfachen, der Bibel gemäßen Vorstellung: 1) daß Christus durch seinen Tod und seine übrigen wohlthätigen Anstalten dem Teufel die Macht, seinen treuen Bekennern zu schaden, genommen habe, und daß also der aufrichtige Gottesverehrer und Bekenner Christi, der Christi Anleitung wirklich folgt, sich nicht mehr vor ihm zu fürchten habe. 2) Die Lehre aber werde dazu in der heiligen Schrift vorgetragen, daß wir daraus Beweggründe zur Frömmigkeit und Tugend hernehmen, und uns vom Laster und von allen moralischen Verirrungen sollen abschrecken lassen. Jesus wird das Reich Gottes, dieses das Reich des Satans genannt. Der Fromme ist ein Bürger des Reiches Gottes, der Böse ein Bürger des Satansreiches. [S. M. p. 90. f. 8. sqq.]

II. Sittlicher Verfall der böſen Geiſter. [M. p. 90. §. 7.]
ach der Lehre der Iſraeliten und neuteſtamentlichen Schriftſteller
d alle Engel urſprünglich im Stande der Unſchuld und Heilig-
t erſchaffen worden; aber einige haben ſich hernach verſündigt,
d von Gott abgefallen und werden dafür von ihm geſtraft. Zu
lcher Zeit ihr Abfall erfolgt ſey, und worin ihre Verſündigung
tanden habe? darüber ſind die Meinungen verſchieden, indem
in der Schrift nicht beſtimmt zu ſeyn ſcheint.

1) Einige meinen: ihre erſte Verſündigung habe darin be-
nden, daß ſie die Stammeltern des Menſchengeſchlechts verführt
tten. So unter den Neuern: Coccejus, Vitringa, Heil-
nn, Schmid (zu Wittenberg). Zwar iſt 1 Moſ. 3. nichts
n Teufel namentlich erwähnt; aber ſeitdem die Lehre von böſen
iſtern unter den Iſraeliten bekannter geworden war, (§. 58.),
rde bey ihnen dieſe Stelle durchgängig davon erklärt, und be-
uptet, daß durch den Teufel Tod und Sünde in die Welt ge-
mmen ſey. So Buch der Weish. 2, 24. und ſo auch im neuen
ſtamente. Dieſe hielten alſo den Teufel allerdings für den Ver-
hrer; aber es iſt nicht erweislich, daß ſie dieſe Verführung für
n erſtes Verbrechen, und folglich für diejenige Verſündigung
halten haben, wodurch er eigentlich zuerſt von Gott abgefallen
. Vielmehr ſetzen ſie dabey voraus, daß er vorher ſchon böſe
weſen ſey. Es kann alſo Joh. 8, 44. nicht (mit Heilmann u. a.)
s Beweis für dieſe Behauptung angeführt werden. „Ihr ſeyd
m Teufel in euren Geſinnungen und eurem Verhalten ähnlich, (ἐκ
τρος του διαβολου). — Er war Menſchenmörder ſchon
n Anbeginn, (ἀνθρωποκτονος ἀπ' ἀρχης, als 1 Moſ. 3.; er reizte
ner Kain zum Brudermord, u. ſ. w., 1 Joh. 3, 12.), und blieb
r Wahrheit, (d. i. hier richtige Gotteserkenntniß und Vereh-
ng, oder Redlichkeit und ſittliche Rechtſchaffenheit, oder beides,)
ht treu. Wahrheits- und Redlichkeitsliebe iſt nicht bey ihm.
eine Freude iſt es, Unwahrheit und Irrthum (το ψευδος,
fenbar. 21, 27. C. 22, 15.) zu reden und auszubreiten. Denn
iſt Urheber (πατηρ) und Beförderer der Unwahrheit und des
rthums," (er iſt nach der heiligen Schrift Stifter des Unglau-
s, Aberglaubens und aller Unſittlichkeit). — Hier wird offen-
r nicht geſagt, daß dies ſein erſtes Verbrechen wäre, wodurch
von Gott abgefallen ſey.

2) Andere ſetzen das Hauptverbrechen der böſen Geiſter in
tolz und in die Aeußerungen deſſelben, die ſie auf verſchiedene
t angeben. So Athanaſius, Hieronymus, Auguſti-
s, und andere Kirchenväter, vorzüglich die lateiniſchen, denen
nn auch viele Scholaſtiker folgen, und in neuern Zeiten: Luther,
uddeus, Mosheim, Cotta, u. a. Sie berufen ſich theils
auf

auf 1 Tim. 3, 6., (welche Stelle jedoch eine andere Auslegung zuläßt), theils auf die stolzen Aeußerungen und Reden, die diesen Verführer der Menschen in der heiligen Schrift zugeschrieben werden: 1 Mos. 3, 5. Matth. 4, 9. — Es ist dies zum Theil gegründet, aber man kann die Sache noch genauer bestimmen.

Nämlich 3) es finden sich deutliche Spuren in den Schriften der Apostel, woraus erhellt, daß sie in der Lehre von der ersten Versündigung der bösen Geister mit den jüdischen Lehrern ihrer Zeit in gewissen Punkten ganz übereingestimmt, also deren Behauptungen in diesen Punkten durch ihren Beytritt autorisirt haben. Diese aber lehrten besonders seit dem babylonischen Exil, daß zwar Gott verschiedene Distrikte der Erde und auch andere Himmelskörper den Engeln gleichsam als Aufsehern und Statthaltern zugetheilt und angewiesen habe, (vergl. §. 60. 11.); aber ihre eigentliche Wohnung sey der Himmel gewesen. Nun lehrten die Juden ferner, daß von diesen Engeln einige mit ihrem Loos unzufrieden gewesen wären und eine Art von empörerischer Verbindung unter sich gemacht hätten. Sie hätten aus Stolz nach größern Dingen und höherer Herrschaft gestrebt, hätten sich gegen Gott empört, hätten den Himmel verlassen, und wären hierauf zur Strafe von Gott in den Tartarus verstoßen worden, (womit die Erzählungen der Griechen von den Giganten oder Titanen etwas ähnliches haben, die auch als Empörer in den Tartarus geworfen wurden). Hier sey seitdem ihr eigentlicher Wohnsitz, wie ehedem im Himmel. Es sey ihnen aber noch Einfluß in der Welt, unter Gottes Zulassung, geblieben: sie hätten die ersten Menschen verführt, und Sünde und Tod in die Welt gebracht, sie herrschten über die heidnische Welt, (die sie zum Götzendienst verleitet hätten), und über die Gottlosen, (d. i. sie hätten Einfluß auf sie). Mit diesen aber würden sie einst im Tartarus nach dem Tage des Gerichtes gestraft werden. Hiezu setzten nun die Juden häufig noch viel specielle fabelhafte und schriftwidrige Erzählungen, die auch mehrere christliche Kirchenlehrer von ihnen annahmen. Aber von den vorhin angeführten Lehren finden wir auch im neuen Testamente selbst, besonders in den Stellen 1 Petr. 2, 4. und Jud. V. 6. 7., sehr deutliche Anzeigen. In der ersten Stelle heißt es: Man erwarte ja nicht, daß Gott Verbrechen ungestraft lassen werde. „Er schonte selbst der sündigenden Engel nicht; er warf sie in den finstern Tartarus (ταρταρωσας) und bewahrt sie da zu künftigen Strafen (εις κρισιν) auf.“ Deutlicher noch ist die Parallelstelle Jud. V. 6.: „Gott hat die Engel im finstern Tartarus (ὑπο ζοφον) gefesselt, und bewahrt sie zu den Strafen am Weltgerichtstage auf“, die Engel, τους μη τηρησαντας την ἑαυτων ἀρχην, ἀλλα ἀπολιποντας το ἰδιον οἰκητηριον. Dem nicht

nicht ursprünglicher Zustand, sondern die ihnen (als Archonten) anvertraute Herrschaft oder Herrschergewalt, imperium. — τηρειν, tueri, conservare, sie erhielten sich nicht dabey. — Das Letztere ist nicht Beschreibung der Strafe, sondern des Verbrechens. Also stimmen Judas und Petrus hier in vielen Stücken mit den jüdischen Lehrern überein, nehmen aber keinesweges Theil an allen ihren Vorstellungen davon.

Anm. Man hat gefragt: wie es aber wahrscheinlich oder möglich sey, daß so vollkommene Wesen bey ihren Einsichten und Kenntnissen so hätten fallen und sich gegen Gott, (den sie doch kennen mußten,) so thöricht hätten auflehnen können? Aber eben so kann man fragen: wie es wahrscheinlich sey, daß oft Menschen von den hellsten und richtigsten Einsichten ihren Einsichten so gerade zuwider handeln können? Und gleichwohl finden wir, daß oft Menschen von den größten Talenten und hellsten Einsichten höchst boshaft sind, und auf eine ganz unerklärliche Art thöricht und unbesonnen handeln. Menschen von den hervorstechendsten Geistesfähigkeiten, hellen Einsichten, großer Thätigkeit und Unternehmungsgeist sind oft vorzüglich gute sittliche Menschen, (dann höchst nützlich); aber auch oft vorzüglich schlechte Charaktere, (dann höchst schädlich). Wüßten wir aber dies nicht aus der Erfahrung, so würde auch a priori demonstrirt werden, daß es nicht wahrscheinlich, ja nicht möglich sey. So ist es aber mit allen Demonstrationen a priori in solchen Dingen! Sie sind unhaltbar.

§. 63.

Wesen und Eigenschaften der bösen Geister, ihr jetziger und künftiger Zustand, Anzahl, Klassen und Namen derselben.

I. Wesen und Eigenschaften. Durch Verderbtheit des Herzens wird eigentlich in der wesentlichen Beschaffenheit des Menschen nichts geändert, und die ihm beygelegten wesentlichen Vorzüge und Vollkommenheiten bleiben, wenn sich sein sittlicher Zustand auch noch so sehr verschlimmert. Eben so muß man es sich nach der Bibel auch bey den bösen Geistern denken. Sie haben also und behalten dies mit den guten Geistern gemein, daß sie geistige Wesen sind, und daß sie alle diesen Wesen eignen Vorzüge und Vollkommenheiten auch noch in ihrem gegenwärtigen Zustande besitzen. Auch haben sie daher große Verstandesfähigkeiten und viel innere Kraft und Wirksamkeit. S. §. 59. II. (Wer nun der Meinung ist, daß die guten Geister entweder für immer einen Körper haben, oder ihn zu Zeiten annehmen können, der wird dergleichen auch von den bösen annehmen, s. eben daselbst.) Aber ihr moralischer Zustand, ihr Wille und ihre Neigungen, werden als sehr verderbt und böse beschrieben. Sie wenden daher ihre Verstandesfähigkeiten zum Bösen und nicht zum Guten an, handeln den göttlichen Absichten entgegen, und sind Feinde der Wahrheit und Sittlichkeit.

Joh.

Joh. 8, 44. Statt der Weisheit schreibt daher dem Teufel die Schrift Bosheit zu, Jac. 3, 14. σοφια — δαιμονιωδης, und Argliß, Ränke, vor denen sie die Menschen warnt, Epheſ. 6, 11. μεθοδειαι του διαβολου. Cap. 2, 2. 1 Petr. 5, 8. Matth. 13, 39.

II. Jetziger und künftiger Zuſtand. [M. p. 90. §. 7.] Dieſer wird als ſehr unglücklich beſchrieben, (Matth. 25, 41. im Allgemeinen). Schon die natürlichen Folgen der Sünde machen ſie höchſt unglücklich, die Gewalt und Herrſchaft der Leidenſchaften, die Erinnerung an ihren ehemaligen glücklichen Zuſtand, die Vereitelung ihrer Wünſche und Entwürfe, Vorwürfe des Gewiſſens, u. ſ. w. — Außerdem lehren aber auch die Schriften des neuen Teſtaments noch, daß poſitive göttliche Strafen an ihnen vollzogen werden, theils jetzt ſchon, theils insbeſondere künftig, nach dem Weltgerichtstage. Die Ausdrücke im neuen Teſtamente ſind zum Theil uneigentlich und bildlich, ſo daß ſich daraus nicht näher beſtimmen läßt, worin dieſe Strafen eigentlich beſtehen. Die Hauptſtellen ſind, außer Matth. 25, 41. 46., die beiden 2 Petr. 2, 4. und Jud. 6. In der erſtern Stelle ταρταρουν, oder, wie die Griechen anders haben, καταταρταρουν, in Tartarum dejicere, (e coelo). Tartarus iſt bey den Griechen der Ort der Strafe und des Verdammungsgerichts; das Gefängniß der Titanen bey Heſiod in der Theogonie und bey Plato im Gorgias; hernach der allgemeine Ort der Qual, bey den ſpätern griechiſchen Schriftſtellern. Er iſt ein Theil des ᾅδης, der Aufenthalt der Böſen. Man ſtellt ihn als finſter und tief unter der Erde vor. Sonſt bey den Juden gebräuchlicher גי הנם, γεεννα, und ewiges Feuer. Die griechiſchen Juden aber verglichen zu dieſer Zeit und vorher ihre Vorſtellungen häufig mit den damals üblichen griechiſchen, und entlehnten auch (wie hier) die Ausdrücke von ihnen. Hier ſind die verdammten Menſchen und Geiſter. Es heißt alſo: Gott habe ſie zu Strafen und ſchrecklichem Unglück verurtheilt, wie die Strafen der böſen Menſchen nach dieſem Leben ſeyn würden. Dies ſieht auch Matth. 25, 41. 46., (Geht ins ewige Feuer, welches dem Teufel und ſeinen Engeln beſtimmt iſt). Ferner σειραις ζοφου παρεδωκε, d. i. ſie werden im finſtern Tartarus mit Ketten gefeſſelt. Beſchreibung des unvermeidlichen Unglücks, dem ſie auf keine Art entgehen können. Jedes große Unglück wird von den Hebräern mit dem Zuſtande der in einem finſtern Gefängniß Gefeſſelten verglichen. Jedoch ſind ſie für jetzt da noch nicht für immer gefeſſelt, d. i. ſie ſind nicht bloß auf dieſen Ort der Unſeligkeit allein eingeſchränkt, ſondern ſie wirken für jetzt noch bisweilen auch außer demſelben unter göttlicher Zulaſſung. (S. Offenbarung Johannis und Luc. 8, 31. u. ſ. f.) — Aber noch ein weit höherer Grad der Strafe ſteht ihnen, wie dereinſt den ſittlich böſen und unſeligen Menſchen,

am

am Weltgerichtstage bevor: εἰς κρισιν τηρουνται, vergl. V. 9. und Jud. V. 6.: εἰς κρισιν μεγαλης ἡμερας, vergl. Matth. 25, 41. Darauf geht auch die Rede des Dämons Matth. 8, 29. (ἠλθες ὡδε προ καιρου βασανισαι ἡμας;), vergl. 2 Petr. 2, 4. — Daher sagt nun auch die Bibel, daß sie Gott fürchteten, und vor ihm, als ihrem strengen Richter, zitterten, Jac. 2, 19. φρισσουσι.

Anm. Ob die bösen Geister sich bessern, Vergebung von Gott erhalten und in einen glücklichen Zustand einst hergestellt werden? sind Streitfragen, die in neuern Zeiten oft abgehandelt und verschieden beantwortet sind. Unter den christlichen Lehrern war Origenes, im dritten Jahrhundert, der erste, der die Meinung deutlich und bestimmt vortrug, daß die bösen Geister sich bessern würden, und daß sie dann wieder in einen glücklichen Zustand hergestellt werden würden. [Augustin. contra Iul. V, 47. et VI, 10.] In neuern Zeiten sind viele Theologen von ganz verschiedenen Parteyen dieser Lehre beygetreten: Eberhard (Apol. des Sokrates, Th. I.), Lavater (Aussicht in die Ewigkeit, Th. 3.), u. s. w. (Mehreres unten §. 157. und 158.) Wenn man bloß nach Grundsätzen der Vernunft darüber urtheilt, so würde man am wahrscheinlichsten darüber so philosophiren: 1) Gott will den sündigen Menschen, wenn sie wahre Reue und Besserung zeigen und andere ihnen vorgeschriebene Bedingungen erfüllen, vergeben, d. h. die Strafe der Sünden aufheben. Wenn aber die Geister wirklich im höchsten Grade verderbt sind, wenn der Hang zur Sünde in so langer Zeit bey ihnen so tief gewurzelt, und die Sünde selbst zur langen Gewohnheit und Fertigkeit geworden ist, so wird ihnen, — wenn es erlaubt ist, nach der Analogie von Menschen zu schließen, — die Reue und Besserung freylich sehr schwer werden. Jedoch wird man sie nicht geradezu als unmöglich ansehen können. 2) Wenn sie aber ihre Vergehen von Herzen bereuen, und es möglich ist, daß sie sich bessern und die übrigen Bedingungen erfüllen, so ist es wenigstens wahrscheinlich, daß Gott, der Allgütige, der ja bereit ist, den Menschen unter gewissen Bedingungen zu vergeben, auch ihnen vergeben werde; der Gott, der das Heil und die Seligkeit aller seiner Geschöpfe will. Vielleicht also hebt Gott die positiven Strafen auf, wenn sie die ihnen vorgelegten Bedingungen erfüllen, wenn anders ihre Lage so ist, daß ihnen dergleichen vorgelegt werden konnten, (welches wir Menschen nicht sicher beurtheilen können). Da indessen doch 3) jede gute Handlung ihre fortdauernden natürlichen guten Folgen, und jede böse Handlung ihre fortdauernden natürlichen bösen Folgen hat, so ist es gewiß: daß die Seligkeit der spät gebesserten Engel immer geringer bleiben muß, als die Seligkeit derer, die nie gefallen waren, die nie Böses, sondern immer nur Gutes gethan hatten. Sie werden also immer jenen in der Seligkeit nachstehen, und hinter den andern zurückbleiben. In dieser Hinsicht also und in diesem Sinne kann man eine unaufhörliche Dauer derselben mit Grund, auch nach der Vernunft, behaupten. — Fragt man aber, was Jesus und die Apostel davon urtheilen, so scheinen diese zu ihrer Wiederherstellung keine eigentliche Hoffnung zu machen. Vielmehr werden Jud. V. 6. ihre Bande (Strafen) δεσμοι ἀϊδιοι genannt, und Matth. 25, 41. πυρ αἰωνιον, und V. 46. κολασις αἰωνιος. Doch diese Ausdrücke deuten nicht nothwendig auf positive Strafen hin, ob man gleich auch nicht beweisen kann, daß sie hier ausschließlich bloß auf natürliche Strafen gehen müßten. Es läßt sich auch mit einigem Schein dagegen sagen, daß die Wörter: αἰωνιος, ἀϊδιος, wie das hebräische עולם, nicht gerade den strengen philosophischen Begriff der Ewigkeit bezeichnen, sondern oft das

Lang-

Langdauerude, das Unabsehliche. (S. §. 20. Num. III.) Dies ist nun zwar sehr richtig, aber an der angeführten Stelle Matth. 25, 46. steht der κολασις αἰωνιος auch ζωη αἰωνιος entgegen. Dies aber heißt sonst ewiges, unaufhörliches Leben. Hieran wird niemand zweifeln. Was berechtigt uns aber nun, das Wort im Gegensatz im wenigen strengen Sinne zu nehmen? Dies ist also kein haltbares Argument. Das einzige bleibt übrig, zu sagen: es werden bloß natürliche Strafen gemeint. Dies ist aber nicht ausgemacht. Daher ist nach der heiligen Schrift die Sache sehr zweifelhaft. S. mehr §. 157. und 158.

III. Anzahl und Klassen. Darüber wird nichts bestimmtes im neuen Testamente angegeben, aber bey den Juden nahm man eine große Zahl an, (Luc. 8, 30.), und auch im neuen Testamente steht die Mehrzahl oft von ihnen. Uebrigens wird gelehrt, daß die bösen Geister ein Reich oder eine gesellschaftliche Verbindung unter sich hätten, daher auch Matth. 12, 26. βασιλεια (διαβολου) vorkommt. Es muß nämlich dies auf ähnliche Art wie bey den guten Geistern gedacht werden. (S. §. 61. II.) Unter ihnen ist ein Anführer, Fürst, Gebieter der übrigen Dämonen, dessen Befehlen die andern gehorchen, (den sich viele als einen gefallenen Erzengel dachten, und dergl.); Matth. 12, 24. ὁ ἀρχων των δαιμονιων. Er hieß bey ihnen Beelzebub, (s. Num. IV.), auch vorzugsweise διαβολος, Σατανᾶ, u. s. w., Offenbar. 12, 7. 9., wo im Gegensatz hievon die guten Geister, die auf Michaels Seite waren, auch οἱ ἀγγελοι αὐτου hießen. Teufel und Satan kommt in der heiligen Schrift nicht im Plural vor, es wird da immer nur von dem ἀρχων των δαιμονιων gebraucht. Es ist also nicht biblisch, von Teufeln in der Mehrzahl zu reden.

IV. Benennungen. (Von der Benennung böse Engel s. §. 59. Num. V.)

1) Allgemeine Benennungen, die von den sämmtlichen bösen Geistern in der heiligen Schrift vorkommen. (1.) πνευματα ἀκαθαρτα, d. i. moralisch unreine oder lasterhafte, Luc. 11, 24. und außerdem öfter. Damit ist ganz gleichbedeutend (2.) πν. πονηρα, z. B. Luc. 7, 21. Ephes. 6, 12. (τα πνευματικα της πονηριας). (3.) Δαιμονες oder δαιμονια. Die Etymologie ist sehr ungewiß. Bey den ältesten Griechen bedeutete es nie etwas anderes als Götter (θεοι), z. B. im Homer aller Orten. Ob es nun gleich nachher bey den Griechen noch vielerley andere Bedeutungen bekam, so ist doch diese, neben den übrigen Bedeutungen, noch immer im Gebrauch geblieben. Selbst die LXX gebrauchen es daher von den heidnischen Göttern, (אֱלִילִים), z. B. Ps. 95, 5., und auch im neuen Testamente kommt es so vor: 1 Cor. 10, 20. 21. und Offenbarung 9, 20., (wo δαιμονια und εἰδωλα verbunden werden). Bey den Attikern war es in dieser Bedeutung immer noch sehr gewöhnlich. Daher, als Paulus zu Athen war,

glaubten

glaubten einige, nach Apostelg. 17, 18., er wolle ξενα δαιμονια einführen. Hernach aber, da man unter den Griechen noch außer den Gottheiten verschiedene andere unsichtbar geschäftige Wesen annahm, wodurch auf der Erde Wirkungen hervorgebracht würden, so nannte man alle diese auch δαιμονες. Daher wurden die menschlichen Seelen, (in dem Körper und sonderlich die vom Körper geschiedenen,) δαιμονες genannt, bey Pythagoras, Plato, u. a., die Mittelgeister zwischen den Göttern und Menschen, die vergötterten Menschen, Heroen, — daher auch des Sokrates δαιμονιον, der innere Trieb, Drang, Ahnung, Vorempfindung, die unerklärbar schien und von ihm personificirt und für göttlich gehalten wurde. — Sofern nun dies alles den Menschen Glück brachte, so hieß es ἀγαθοδαιμων s. εὐδαιμων; sofern es aber Unglück brachte, κακοδαιμων. Bey den griechischen Juden, ungefähr um Christi und der Apostel Zeit, war eine gewöhnliche Bedeutung von δαιμων: böse (sittlich böse) Geister. So schon in den Apokryphen, z. B. Tob. 3, 8. πονηρον δαιμονιον, und in den Evangelien werden πνευματα ἀκαθαρτα, πονηρα mit δαιμονες und πνευμα δαιμονιου ἀκαθαρτου unzählige Mal verwechselt. Die δαιμονες werden Matth. 12, 24. deutlich zum Reiche des Teufels gerechnet; Luc. 13, 11. eine Frau πνευμα ἐχουσα ἀσθενειας, V. 16.: ἣν ἐδησεν ὁ σατανας. (S. auch §. 64. I, 2.) Farmer's Behauptung also, (im Versuche über die dämonischen Leute,) ist ungegründet, daß nicht Teufel; sondern andere Geister, (Götter, abgeschiedene Seelen u. s. w.,) im neuen Testamente verstanden würden; auch Jac. 2, 19. hat es klar die Bedeutung. Woher entstand aber bey den griechischen Juden der Sprachgebrauch? Die LXX pflegen die hebräischen Wörter für Götzen durch δαιμονες zu übersetzen, und auch die Griechen nannten sie so. Nun verbanden die Juden damit zugleich die Idee, daß die bösen Geister in der heidnischen Welt vorzüglich herrschten, und sich als Götter anbeten ließen, unter den Namen: Jupiter, Merkur, u. s., und daß sie eben die Heiden dazu verleitet hätten. Daher wurden δαιμονες und böse Geister als Synonyme bey ihnen gebraucht.

2) Einer aber wird unter den bösen Geistern als Oberhaupt, Anführer und Befehlshaber beschrieben, Num. III., [M. p. 91. §. 10.]; und dieser wird verschieden benannt: (1.) Satanas, שָׂטָן, eigentlich Feind, Gegner, Kläger, Ps. 109, 6. Hiob 2. (§. 58.) Matth. 16, 23., hernach vorzugsweise princeps daemonum, weil er als der größte Feind der Menschen und des Reichs der Wahrheit und Sittlichkeit beschrieben wird. Damit ist ὁ ἐχθρος und ἀντιδικος synonym. (2.) ὁ πονηρος, malignus, noxius, der Menschenfeind. So besonders bey Johannes, z. B. 1 Joh. 2, 13. 14. (3.) Der gewöhnlichste griechische Name ist ὁ διαβολος, woher unser

Teu-

Teufel, — Feind, Friedensstörer, Verleumder. So übersetzen die LXX שָׂטָן, wie Hiob 1, 6. Pf. 109, 5. Wird auch von Menschen gebraucht, wie 1 Tim. 3, 11. Tit. 2, 3. (4.) *Βελιαλ* oder *Βελιαρ*, 2 Cor. 6, 15., von בְּלִי (nicht) יַעַל (hoch, also: niedrig). Es hat eine doppelte Bedeutung: a) im alten Testamente: α) Unterwelt, Todtenreich, Pf. 18, 3.; β) nichtswürdige Menschen, niedrige Denkart, 5 Mos. 13, 13. b) Nach dem babylonischen Exil wurde es häufig als Name des Teufels gebraucht, und so einmal im neuen Testamente; hier ist der Sinn: wie stimmt die Verehrung Christi mit dem Teufelsdienste (Götzendienste) zusammen? (5.) *Βεελζεβουβ* oder *Βεελζεβουλ*, der ausdrücklich Matth. 12, 24. *ἀρχων των δαιμονιων* heißt. Dies war eine unter den Juden sehr gewöhnliche Benennung zur Zeit Christi. Es kommt 2 Kön. 1, 2. Beelzebub als eine Gottheit der Philister vor. Es wird verschieden erklärt. Am wahrscheinlichsten ist: Gott der Fliegen oder Mücken, die eine der größten Plagen in Aegypten und Philistäa waren. Da nun רכב im Syrischen auch criminari bedeutet, so erklärten es die spätern Juden, wie es scheint, dominus criminationis, Verleumder, Kläger, und sahen es als gleichbedeutend mit *διαβολος* und *σατανᾶ* an. — Die andere Form: בַּעַל זְבוּל, ist entweder absichtliche Veränderung des Worts in einen Schimpfnamen: Mistgott; oder es heißt deus s. praefectus sepulcri, (זבוּל bey den Chaldäern und Syrern), dominus inferni s. inferorum, *ὁ κρατος ἐχων του θανατου*, Hebr. 2, 14. So erst der Todesengel, und nachher, da sie sich den Teufel mit diesem als einerley dachten, auch der Teufel. (6.) In der Offenbarung Joh. 12, 9. 13. heißt er auch *ὁ δρακων ὁ μεγας* und *ὁ ὀφις ὁ ἀρχαιος*. Diese Benennung könnte er überhaupt von seiner List und Verführung haben, (*ὁ πλανων οἰκουμενην*, das.). Aber der Ausdruck: *ἀρχαιος*, zeigt deutlich, daß auf 1 Mos. 3. Rücksicht genommen werde, welche Stelle auch die Juden damals ohne Zweifel vom Teufel erklärten.

3) Die Juden gaben auch den einzelnen bösen Geistern Namen, wie den guten. Dahin gehört der im Buch Tobias, z. B. Cap. 3, 8., Asmodi; auch Samaël, Azazel, u. dergl. Aber im neuen Testamente findet man dergleichen Eigennamen einzelner böser Geister nicht, wenn man nicht den Engel des Verderbens, *Ἀπολλων*, Offenbar. 9, 11., hieher beziehen will.

§. 64.

Ueber die Beschäftigungen und Wirkungen der bösen Geister.

I. Es ist besonders ehedem von vielen der Fehler begangen worden, daß sie die Macht des Satans und seine Einwirkung auf den Menschen übertrieben groß und furchtbar vorgestellt haben, und dies Vorgeben war um desto scheinbarer, da es durch viele Stellen des neuen Testaments begünstigt zu werden schien. Aber man würde diesen Fehler vermieden haben, wenn man in den Sinn und Sprachgebrauch dieser Schriftsteller tiefer eingedrungen wäre und den wahren Geist ihrer Lehre richtiger aufgefaßt hätte. (S. Num. II.) Es haben daher einige angenommen, daß die bösen Geister überall auf der ganzen Erde geschäftig wären, nach ihrem Gefallen; daß sie unmittelbar in die menschlichen Seelen wirkten, böse Gedanken eingäben, die Menschen beunruhigten, in alle Gesellschaften und Geheimnisse eindrängen, in der Luft und ganzen Körperwelt herrschten. — Dieses waren ehedem sehr gewöhnliche Vorstellungen vieler, die man schon in den ältern Kirchenscribenten häufig findet. Sie sind hernach beybehalten und fortgepflanzt worden, und man hat sie bald mehr, bald weniger übertrieben. Auch viele Theologen des sechzehnten Jahrhunderts in der protestantischen Kirche sind bey den gewöhnlichen, nicht immer ganz richtigen und biblischen, Vorstellungen ihres Zeitalters in dieser Lehre stehen geblieben. Es war aber damals in den herrschenden Ideen des Zeitalters von der Geisterwelt und deren Einfluß auf uns viel Unerweisliches und mancherley Aberglaube. Luther und Melanchthon neigten sich zu der Meinung hin, daß gute und böse Geister immer auf der Erde zugegen wären und mit den Menschen beständig in einer sehr genauen Verbindung ständen. Indessen wird doch in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche über den eigentlichen Zusammenhang der höhern Geister mit der Erde nichts näheres bestimmt, sondern sie blieben bey den allgemeinen biblischen Ausdrücken. So werden in dem Augsburgischen Bekenntniß mehrere biblische Stellen davon angeführt; jedoch keine bestimmte Deutung derselben eigentlich vorgeschrieben. Viele der ehemals gewöhnlichen Vorstellungen davon sind entweder ganz ungegründet, oder doch übertrieben. Denn 1) es steht mit unsern aus der Bibel und Vernunft geschöpften Begriffen von den Eigenschaften Gottes, seiner Macht, Weisheit, Heiligkeit und Güte im Widerspruche, wenn man dem Teufel eine allzu große und gleichsam unbeschränkte Macht zuschreibt. Vernünftiger Weise ist auch gar kein Zweck abzusehen, warum es Gott zuließe. 2) Es ist unerweislich, wenn von einigen behauptet wird, daß die bösen Geister unmittelbar böse Gedanken in dem Menschen hervorbringen. Einige

haben

haben aber dieſe Lehre völlig nach der Theorie von den göttlichen Eingebungen geformt. So wie Gott gute Gedanken eingebe, wie er etwa die Propheten inſpirirt und die heilige Schrift eingegeben habe: ſo, glaubten einige, gebe der Satan den Gottloſen, (auch wohl auf Gottes Zulaſſung den Frommen,) unmittelbar böſe Gedanken ein. Man iſt ja aber nicht im Stande, unterſcheidende Merkmale anzugeben, worauf man dieſe teufliſchen Eingebungen von den im Herzen anderswoher entſtandenen Begierden ſicher unterſcheiden könnte. Alſo erfahrungsmäßig kann dieſe Behauptung nicht ſeyn; und ſchriftmäßig iſt ſie auch nicht, nämlich, daß dies immer oder gewöhnlich geſchehe. 3) Es behielte der Menſch nach dieſer übertriebenen Theorie keine Freyheit mehr; er wäre nicht einmal im Stande, ſelbſt etwas böſes zu thun, ſondern der Satan müßte unwiderſtehlich wirken. Dies gab Gelegenheit zur Entſchuldigung der Sünde. 4) Auch in vielen Stellen des neuen Teſtaments, wo die gewöhnliche Entſtehungsart der einzelnen Sünden angezeigt wird, findet man des Teufels nicht gedacht, ſondern es werden ganz andere Urſachen angegeben, und der Urſprung vieler einzelnen Sünden wird auf andere Art erfahrungsmäßig und philoſophiſch richtig erklärt, beſonders Jac. 1, 13. — 15. „Niemand, der zur Sünde gereizt wird, ſage: von Gott werde ich gereizt! — Jeder wird zur Sünde gereizt, wenn er ſich durch böſe Lüſte anlocken und verführen läßt, (wenn der Menſch den aufſteigenden Begierden Gehör giebt; innere Sünde). Wenn die Begierde empfängt, gebiert ſie Sünde, (bricht äußerlich in ſündliche Reden und Werke aus; äußere Sünde); und die Sünde, wenn ſie zur Welt gebracht iſt, gebiert den Tod, d. i. ihre Folge iſt allezeit Elend und Unglück.“ Vergl. Matth. 15, 19. Gal. 5, 16. — 21. Röm. 7, 5. 8. u. ſ. f. Jedoch wird die Wirkung des Satans dadurch nicht ausgeſchloſſen in der heiligen Schrift, wie viele aus dieſen und andern Stellen, die ſie abgeſondert von andern und nur für ſich allein genommen betrachteten, gefolgert haben. Hier ſind alſo zwey gleich unbibliſche Extreme. Denn die heilige Schrift lehrt ausdrücklich: a) daß der Satan feindſelig gegen die Menſchen geſinnt, und bey und unter den Laſterhaften geſchäftig ſey, als Epheſ. 2, 2. Cap. 6, 11. f. und an andern Orten. [M. p. 92. et 93. n. 1.] b) Daß der Satan zu den unter den Menſchen herrſchenden Sünden etwas beytrage, z. B. 1 Cor. 7, 5., er verſuche die Menſchen zur Unenthaltſamkeit; wo der Satan deutlich von der ἀκρασία unterſchieden wird, und ſo auch anderwärts. Man kann alſo, (wie Morus richtig bemerkt,) nicht ſagen, daß der Satan in der heiligen Schrift bloß eine abſtrakte Idee anzeige, und das moraliſche Uebel bedeute. [S. eben daſ. n. 2.] c) Daß er das moraliſch Gute hindere, Luc. 8, 12. Joh. 8, 44. f., daher Feind des Chriſtenthums und der Sittlichkeit ſey. [Eben daſ. n. 3.] Dies alſo behauptet die heilige Schrift. Aber ſie behauptet nicht, daß

andere

dere Urſachen, Unwiſſenheit, böſe Begierden u. ſ. w., dabey aus-
ſchließen wären, ſie beſtimmt auch nicht, wie und auf welche
:t der Satan das alles wirke, was ihm zugeſchrieben wird. Sie
rechtigt uns eben ſo wenig, in einzelnen gegebenen Fällen zu beſtim-
:n, ob der Teufel etwas dazu beygetragen und was und wie
el? Auf gleiche Weiſe urtheilten mehrere Kirchenväter und ſuch-
ı die ſchriftwidrigen Vorſtellungen ihrer Zeitgenoſſen über die Ge-
alt des Teufels zu berichtigen, z. B. Origenes, (περι αρχων, III.).
lerdings haben die ehemals von vielen ſehr übertriebenen Vorſtel-
ngen hievon mancherley Schaden geſtiftet, wie die Erfahrung
lehrt hat. α) Der gemeine Mann hat ſich oft wirklich zwey Götter
bey gedacht, einen guten und einen böſen; und er bekam von den
genſchaften Gottes leicht ganz falſche Vorſtellungen, die auch ſelbſt
s praktiſche Leben Einfluß hatten. β) Die ehemaligen übertriebe-
n Ideen hievon waren bey dem großen Haufen oft ein wichtiges
inderniß bey der moraliſchen Beſſerung. Denn anſtatt den Ur-
rung der Sünde bey ſich ſelbſt zu ſuchen und die Quellen derſelben
verſtopfen, äußere Veranlaſſung dazu kennen zu lernen und zu
rmeiden, eigneten ſie die Schuld von allem dem Satan zu, und
elten ſich ſelbſt dadurch für hinlänglich entſchuldigt und gerecht-
:tigt. γ) Es ſind aus dergleichen unrichtigen Vorſtellungen ſehr
:le andere falſche Meinungen und abergläubige Gebräuche unter
n Chriſten entſtanden, von deren vielen ſich ſchon bey den Juden
puren finden. Bey den Kirchenvätern findet man unter andern
lgende: Die Dämonen flattern in der Luft umher, (aus Mißver-
ınd von Epheſ. 2, 2., ſ. Num. II., Origenes, Euſebius,
uguſtin); ſie ſind bey den heidniſchen Opfern und freuen ſich des
ßen Geruchs, (wie ſowohl die Juden als auch die Griechen von
ren Göttern behaupteten, Euſeb. Dem. ev. IV, 9.); ſie reden
rch die heidniſchen Orakel, ſtellen den Menſchen beym Beten nach,
ogegen ein Verwahrungsmittel ſeyn ſollte das Zeichen des Kreu-
s, wovon viele Beyſpiele in den fabelhaften Lebensbeſchreibun-
n der Heiligen); halten ſich in Wüſten, Sümpfen und unterirdi-
yen Höhlen auf, (Jeſ. 34, 13. 14. Matth. 4, 1. Luc. 11, 24.
Sam. 18.); ſie wohnen in dem Menſchen vor der Taufe; anfäng-
h lehrte man nur, in den Heiden, hernach auch in den Kindern
riſtlicher Eltern. Dies gab zur Entſtehung des Exorciſmus Anlaß.
S. Döderlein Disp. de redemtione a poteſtate diaboli,
Altorf. 1774. 4.), in ſeinen Opuscul. theolog., Ienae 1789. 8.
öllner's Abhandlung: Die Lehre von den Verſuchungen des Teu-
ls iſt nicht praktiſch, in Theol. Unterſuch. Th. I. St. 2.; und:
Man muß auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden,
remen 1776. 8. (Der Verfaſſer iſt Dr. Runge, Prediger in
remen.)] Indem man aber dieſen falſchen Vorſtellungen und aber-
äubigen Meinungen entgegen arbeitete, verfielen viele wieder in

den

den entgegengesetzten Fehler, läugneten die Macht und den Einfluß der bösen Geister ganz, und erklärten die ihnen entgegenstehenden bibliſchen Stellen willkührlich nach ihrem selbst ersonnenen Syſtem. Und da man ſich dies nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, bey dieſer Lehre beſonders, zuerſt erlaubt hatte, ſo trug man diese Verfahrungsart nun auch bald auf andere bibliſche Lehren über, die man gern losſeyn wollte.

II. Bemerkungen über die im neuen Teſtamente enthaltenen Lehren und Ausdrücke von der Gewalt und den Wirkungen der böſen Geiſter, und wie ſie nach Anleitung der Bibel ſelbſt erklärt werden müſſen. [Vergl. M. §. 8. — 12. p. 90. — 93.] Der Hauptbegriff, der ehedem von den böſen Geiſtern ſchon unter den Juden herrſchte, und den auch die Schriftſteller neuen Teſtaments aufgenommen und autoriſirt haben, iſt der, daß ſie Urheber und Beförderer des Böſen unter den Menſchen ſind. Joh. 8, 44. Sie gehen hiebey von folgenden Lehren aus: 1) Gott iſt zwar Oberherr über alles; beſonders aber iſt er liebevoller Vater, Wohlthäter und Schutzherr derer, die ihn treu verehren, ſeinen Vorſchriften folgen und ihm im Verhalten nachahmen. Unter dieſen hat er ſein Reich, ſie ſind Bürger und Kinder Gottes, d. i. ſolche, die ihn ehren, lieben und ihm folgen, wie gehorſame Kinder dem Vater, und die er daher auch wieder liebt, wie ein guter Vater ſeine folgſamen Kinder. Da er nun ehedem die Iſraeliten beſonders erkoren hatte, richtige Gotteserkenntniß und Sittlichkeit unter ihnen zu verbreiten und andere große Abſichten durch ſie auszuführen, ſo heißen ſie beſonders ſein Volk, ſeine Kinder, und Er iſt ihr König und Vater. Dies tragen die Schriftſteller des neuen Teſtaments mit Recht auf die Chriſten über; dieſe treten an die Stelle der Iſraeliten und erhalten die Rechte derſelben. Unter ihnen hat Gott nun beſonders ſein Reich; ſie ſind ſein Haus, ſeine Familie; er iſt ihr Vater und Berather; er ſorgt auch für ſie durch ſeine unſichtbaren guten Engel oder Geiſter, die Diener und Werkzeuge ſeiner Vorſehung ſind. — Der übrige große Haufen der Menſchen, (κοσμος, wegen der Menge, und σκοτος, wegen der Unwiſſenheit und Sittenverderbniß genannt,) iſt dagegen auch nicht ohne ein gleichfalls unſichtbares Oberhaupt. Ihn beherrſchen die feindſelig gegen Gott geſinnten Geiſter und deren Oberherr, der Teufel. Dem gehorchen ſie, deſſen Kinder ſind ſie, und gehören zu ſeinem Reich, Joh. 8, 44. Von allen denen alſo, die ihren böſen Begierden und Lüſten folgen, die der Sünde dienen, und Gottes Willen widerſtreben, heißt es, ſie gehorchen dem Teufel, oder ſtehen unter ſeiner Herrſchaft, weil ſie ſeinem Willen gemäß handeln und ihn nachahmen. Daher ſtehen die Heiden, denen es an richtiger Gotteserkenntniß und Sittlichkeit fehlt, unter ſeiner Herrſchaft. Es iſt alſo hier vornehmlich eine mora-

moraliſche Oberherrſchaft, die ſich auf Aehnlichkeit im Verhalten, in Sitten und Denkart gründet. Damit iſt nun aber 2) noch eine andere Lehre ſehr genau verbunden. Da der Satan Gottes Abſichten entgegenarbeitet und lauter böſes ſtiftet, ſo wird er auch als Verführer der erſten Menſchen, und folglich als Urheber der Sünde unter den Menſchen und aller übeln Folgen derſelben beſchrieben, Weish. 2, 24., und überhaupt als der größte Menſchenfeind, daher ὁ ἐχθρος, ἀνθρωποκτονος. [S. M. p. 92. §. 11.] Hienach erklärte man 1 Moſ. 3., und dieſer Erklärungsart folgen allerdings auch die Schriftſteller des neuen Teſtaments, Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. Offenbar. 12, 9. Seit der Zeit werden die Menſchen mit einer ſtarken überwiegenden Neigung und Hang zur Sünde geboren, Röm. 7, 23. vergl. mit Cap. 5, 12. 19. Alles dasjenige nun, was als Folge dieſer Verſündigung, (wozu der Teufel die erſten Menſchen verführt hatte,) angeſehen wird, rechnen ſie zum Reich des Satans, und ſchreiben es deſſen Wirkung und Einfluß zu; auch in ſolchen Fällen, wo er nicht unmittelbar gewirkt hat, nicht unmittelbar ſelbſt thätig und geſchäftig geweſen iſt. Daher werden alle Irrthümer vorzugsweiſe in der Religion, Unſittlichkeit, Betrug und was ſonſt Gott mißfällig iſt, ihm auch da zugeſchrieben, wo er es nicht unmittelbar und gleichſam perſönlich gewirkt hat; darum, weil er doch der erſte Urheber iſt, weil es durch ihn zuerſt veranlaßt iſt; ſo wie im Gegentheil alles dieſem Uebel entgegenſtehende Gute Gott zugeſchrieben wird, auch da, wo Gott es nicht unmittelbar gewirkt hat, ſondern weil es ſeinem Willen gemäß iſt und aus den von ihm gemachten weiſen Anſtalten folgt. Alſo alles, was zum moraliſchen Uebel gehört, zu deſſen Urſache und übeln Folgen, auch alle böſe Menſchen, (ὁ σκοτος, ὁ κοσμος,) gehört zum Reiche des Satans. S. M. p. 91. Num. 1.] Alle Fromme hingegen und alles ſittlich Gute, und deſſen Urſachen und heilſame Folgen, gehört zum Reich des Lichts oder Gottes und Jeſu Chriſti. S. die Stellen daſelbſt. Daraus erhalten nun folgende einzelne bibliſche Vorſtellungsarten und Ausdrücke Licht: (1.) Als ein wichtiger Beweis des großen Menſchenverderbens erſcheint die unter den Menſchen herrſchende Unſittlichkeit und Verbreitung der falſchen Gottesdienſte. Daher beherrſchen die böſen Geiſter die Menſchen im Götzendienſte, und ſind die Herrſcher und Götter der heidniſchen Welt. Eph. 2, 2. ἀρχων ἐξουσιας (Heerführer) του ἀερος, der Finſterniß, (ἀηρ, tenebrae, Hom. Od. IX, 144. Virgil. aëre ſepſit), d. i. der verfinſterten heidniſchen Welt, wegen der Unwiſſenheit und Irrthümer. So Cap. 6, 12. κοσμοκρατορες του σκοτους του αἰωνος τουτου, und gleich darauf ſagt der Apoſtel: die böſen Geiſter wären ἐνεργουντες ἐν υἱοις της ἀπειθειας. Im dritten Vers erwähnt er dann auch die ἐπιθυμιας σαρκος, (Lüſte, die aus der Sinnlichkeit entſtehen und uns zur Unſittlichkeit verleiten). In eben dem Sinne wird er genannt:

θεος του αιωνος τουτου, der den Verſtand der ἀπιστων verblendet, 2 Cor. 4, 4., und ἀρχων του κοσμου, Joh. 12, 31. auch Cap. 16, 11.; und Heidenthum, Irreligioſität und Unſittlichkeit heißt ἐξουσια του σατανα, Apoſtelgeſch. 26, 18. Die chriſtliche Religionsgeſellſchaft aber, welche die Abſicht hat, uns zu frommen Menſchen und Bürgern des Reichs der Seligen zu erziehen, heißt βασιλεια του υιου θεου, Col. 1, 13. (2.) Chriſtus kam in die Welt, um das durch des Teufels Verführung entſtandene Unglück und Zerrüttung wieder aufzuheben, und den Menſchen den Weg zur gottſeligen Rechtſchaffenheit und wahren Glückſeligkeit zu zeigen. Dies heißt 1 Joh. 3, 8. ἐφανερωθη — ινα λυση τα ἐργα του διαβολου; Col. 2, 15. er habe über ihn geſiegt und triumphirt. Werke des Teufels ſind Sünde, und alles, wodurch Sünde und Unglauben veranlaßt und befördert wird. Wo Sünde und Unſeligkeit als Folge der Sünde herrſchen, da regiert der Satan. Johannes ſagt am angeführten Orte: ὁ ποιων την ἁμαρτιαν, ἐκ του διαβολου ἐστι. Daher lehrt die heilige Schrift, daß er unter den ungläubigen Juden und Chriſten eben ſo wohl als unter den Heiden herrſche, Joh. 8, 44. (3.) Alle Hinderniſſe, die der Ausbreitung des Chriſtenthums und der durch daſſelbe beabſichtigten Heiligung und Frömmigkeit entgegenſtehen, alle Verführungen, alle Verfolgungen der Chriſten, und die ſämmtlichen dem Chriſtenthum nachtheiligen Bemühungen werden als Werke des Teufels angeſehen, und die Feinde des Chriſtenthums ſind ſeine Werkzeuge. [M. p. 91. not. ad §. 9. Daher, als Judas den teufliſchen Entſchluß faßte, (wie wir ſagen würden,) Chriſtum zu verrathen, heißt es: der Teufel fuhr in ihn, (bemächtigte ſich ſeiner,) Joh. 13, 2. 26. Vergl. über den Ananias Apoſtelgeſchichte 5, 3. Auch die Stelle Epheſ. 6, 10. f. handelt von Verfolgungen und Bemühungen, die Chriſten zu verführen. Ingleichen 1 Petr. 5, 8. 9., wo ausdrücklich παθηματα erwähnt werden. Die Feinde der Chriſten ſind ſeine Werkzeuge, durch die er Leiden über die Chriſten bringt, um ihnen zu ſchaden und ſie zum Abfall und Unglauben zu verleiten. Auch die innern Spaltungen, Streitigkeiten, Irrthümer unter den Chriſten ſelbſt ſind ſein Werk, er hat Antheil daran; 2 Cor. 2, 11. Cap. 11, 13. — 15. διακονοι σατανα. Der Unglaube bey einzelnen Menſchen, Luc. 22, 31., und alle grobe Laſter und Vergehungen. (4.) Der Tod und alles übrige Unglück, das Folge und Strafe der Sünde iſt, wird gleichfalls dem Teufel zugeſchrieben, und geſagt: daß es durch ihn in die Welt gekommen ſey. Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. und Hebr. 2, 14. In letzterer Stelle heißt er Gewalthaber des Todes (ὁ κρατος ἐχων του θανατου). Hiebey liegt das Bild vom Todesengel (Asmodi, Samael) zum Grunde. — Da auch Krankheiten Folgen und Strafen der Sünden ſeyn können, ſo werden auch dieſe oft als Werke des Teufels vorgeſtellt. Gleichwohl

hl kann man doch selbst nach andern biblischen Stellen den Teufel ɔt als den unbeschränkten und von Gott unabhängigen Würger der ɛnschen ansehen, da die Schrift selbst deutlich versichert, daß Gott ɛin Gewalt habe über Leben und Tod der Menschen, daß Er ihn ɔft verhänge, und daß alle Schicksale derselben in seiner Hand ɔn. Es liegt also hiebey oft eine bildliche und uneigentliche Vorlung zum Grunde. Nämlich in so fern der Satan als erster Verɛrer der Menschen gedacht wird, der Tod und Unglück über das ɛnschengeschlecht gebracht hat: so wird er oft als Urheber des des und Unglücks bey einzelnen Menschen beschrieben. Doch rt aber die heilige Schrift auch deutlich, daß Gott in einzelnen llen und zu gewissen Zeiten den bösen Geistern mehr Macht gestat habe, als sonst gewöhnlich, aus eben den weisen Ursachen, warum tt auch andere Uebel bisweilen in der Welt geschehen läßt, um ɔisse heilsame Zwecke zu erreichen, die sonst nicht hätten erreicht ɛden können. (5.) Die bösen Geister aber richten, nach der Lehre heiligen Schrift, mit allen ihren Bemühungen nur dann erst ɔas zum Schaden der Menschen aus, wenn diese in der Geɛung ihnen ähnlich sind, wenn sie der Sünde nachhängen und eben sind; sonst nicht. S. 1 Joh. 5, 18. C. 3, 8. Joh. 8, 44. ɛistus hat den bösen Geistern ihre Macht genommen, sie beɛgt, d. i. sie unschädlich für die an ihn Glaubenden gemacht: und s ist geschehn, indem er uns theils von der Strafe, theils ı der Macht und Herrschaft der Sünde befreyet hat, (jenes durch ıen Tod, dieses durch seinen Unterricht und sein Beyspiel). Wer ɔ nach seiner Vorschrift und unter seiner Leitung vor Sünden sich ɛet, oder für begangene Sünden begnadigt wird, der ist sicher vor ɛr Nachstellung und Verführung der bösen Geister, 1 Joh. 5, 18. eselben Verwahrungsmittel, die uns die heilige Schrift gegen ınde und Laster empfiehlt, haben wir auch gegen die bösen Geister; ıe andern, als diese, (Gebete, Glauben an Christum, heilsamen brauch der Vorschriften Christi, Wachsamkeit). S. Ephes. 6, . — 18. 1 Petr. 5, 8. f. Jac. 1, 14. C. 4, 7. [M. p. 93. n. 6.] ie Entschuldigung also: man sey vom Teufel verführt ɔrden, und also ohne Schuld, ist immer ungegründet, selbst dann, nn man in diesem Falle beweisen könnte, daß die Gelegenheit ɛ Sünde wirklich vom Teufel gegeben sey. Denn diese Gelegenheit det er, nach der Lehre der heiligen Schrift, nur dann, wenn die ɛschaffenheit unsers Herzens fehlerhaft ist. 1 Cor. 7, 5. Nur nn, wenn der Mensch den bösen Begierden seines Herzens nicht derstehn, (Jac. 1, 14.), hat er die Empfänglichkeit für die Verɛhungen, mögen sie nun vom Teufel oder von einer andern Seite ɛkommen. Es ist also immer eigne Verschuldung.

Fortſetzung.

Von der Gewalt des Satans über die Körper der Menſchen und über die Körperwelt überhaupt. §. 65. u. 66.

§. 65.

Von den leiblichen Beſitzungen.

I. Man theilt die Beſitzungen (Einwirkungen des Satans) in geiſtliche (ſpirituales) und leibliche (corporales) ein. Von jenen §. 64.; von dieſen hier. Was verſteht man darunter, und woher iſt der Ausdruck? Urſprünglich, da dieſe Idee zuerſt entſtanden, nahm man es ohne Zweifel von einer weſentlichen Einwohnung im menſchlichen Leibe. Man glaubte, ein Weſen, das in den menſchlichen Körper wirke, müſſe demſelben ganz nahe ſeyn, und ſubſtantiell darin wohnen, etwa wie die Seele im Körper, ohne daß man weiter recht deutliche und beſtimmte Begriffe damit verband. Hernach verfeinerte man den Begriff allmählich, und wollte gerade nicht eine eigentliche ſubſtantielle Einwohnung des Teufels darunter verſtanden wiſſen, ſondern nur dies damit anzeigen, daß er leiblich auf ſolche menſchliche Leiber wirke und ſie nach ſeinem Willen regiere und mißhandle. Im neuen Teſtamente kommt zwar der Ausdruck vor: σατανας εἰςηλθεν εἰς τινα (Ἰουδαν), Joh. 13, 26., aber da iſt von einer obſeſſione ſpirituali (Einwirkung auf den Geiſt) die Rede, (§. 64.); gewöhnlich iſt der Ausdruck: ἐχειν δαιμονιον, δαιμονιζεσθαι, u. dergl.; aber der Ausdruck Beſitzung findet ſich im neuen Teſtamente nicht, obgleich Joſephus (Ant. VI, 11.) ſchon πονηρα πνευματα και δαιμονια ἐγκαθεζομενα (inſidentia) erwähnt, und (Bell. ind. VII, 6.) πνευματα ἐνδυομενα (induentia ſe ſ. ingredientes). Die deutſchen Ausdrücke Beſitzung und beſitzen ſind wörtliche Ueberſetzung von den lateiniſchen obſeſſio und poſſeſſio, obſidere und poſſidere, die zuerſt bey den lateiniſchen Kirchenvätern und Scholaſtikern davon vorkommen. Obſidere heißt ſo viel als occupare, implere, (Cic. corporibus omnis obſidetur locus); dann wird es uneigentlich auf den Redner übergetragen, der

der ſich ſeiner Zuhörer bemächtigt, ſie ganz für ſich und ſeine Meinung einnimmt, (obſidet ac tenet auditorem, Cic. Orat. 62.). — Poſſidere iſt auch: tenere, in poteſtate ſua habere (bemächtigen, feſſeln). So ſagt Plinius (H. N. XXX, 1.) von der Magie, poſſideri eâ hominum ſenſus vinculis, ſie habe ſich der menſchlichen Gemüther wie durch Feſſeln bemächtigt, habe ſie ganz in ihrer Gewalt, beherrſche ſie völlig. Eben daſelbſt: „Gallias poſſedit magia“, weil ſie da ſehr herrſchend und eingewurzelt war. Man gebrauchte daher auch den Ausdruck: poſſeſſum eſſe, von hartnäckigen und tiefgewurzelten Krankheiten, wie Aurelianus, (Arzt in Afrika am Ende des zweyten Jahrhunderts,) von der Epilepſie: paſſione poſſeſſum eſſe. Dieſen Sprachgebrauch trug man nun beſonders auf die Krankheiten über, die man als Wirkung der Dämonen anſah. Am ähnlichſten iſt der Ausdruck Luc. 13, 16. von der kranken Frau, die der Satan gefeſſelt (ἔδησε) hatte, und Apoſtelg. 10, 38. καταδυναστευομενοι ὑπο του διαβολου.

II. Allgemeine Ueberſicht der Geſchichte dieſer Lehre von leiblichen Beſitzungen böſer Geiſter, unter den alten heidniſchen Griechen, unter den Juden und Chriſten.

1) Den Glauben an Beſitzungen böſer Geiſter findet man auch bey mehrern heidniſchen Nationen älterer und neuerer Zeiten. Der Urſprung dieſer Idee iſt bey ihnen im Allgemeinen wohl darin zu ſuchen, daß der ungebildete Menſch alles, wovon er keine Urſache anzugeben weiß, ſonderlich wenn es etwas Ungewöhnliches und Außerordentliches iſt, der unmittelbaren Wirkung einer Gottheit, oder doch eines andern Geiſtes, der mächtiger als die Menſchen ſey, zuſchreibt. Das Gute und Erwünſchte der Art hält er für unmittelbare Wirkung guter Geiſter, das Gegentheil aber ſchreibt er der Einwirkung böſer Geiſter zu. (Vergl. §. 38. II, 1.) Daher wurden nun die böſen Geiſter häufig als Urheber der Krankheiten überhaupt gedacht, beſonders aber derjenigen, bey denen ungewöhnliche, außerordentliche und unerklärbare Zufälle waren. Man hielt ſie für Wunderkrankheiten, die von einem böſen Gott oder andern böſen Geiſte unmittelbar hervorgebracht würden, weil keine menſchliche Kunſt etwas dagegen ausrichten konnte, und wollte ſie daher auch auf miraculöſe Art heilen. So urtheilte man bey mehrern Nationen von der Melancholie und Raſerey, ingleichen von den ſämmtlichen Nervenkrankheiten, die mit ungewöhnlichen fürchterlichen Zufällen begleitet ſind, als Krämpfen, Fallſucht, Mondſucht, u. dergl. Eben dieſe Meinungen herrſchten auch unter den Griechen. Dies erhellt aus den Schriften der alten griechiſchen Aerzte, Hippokrates, 400 Jahr vor Chriſti Geburt, (περι της ιερης νοσου,) Galen, Aretäus von Cappadocien, von denen einige Stellen ſich finden bey Wetſtein, (N. T. T. I. p. 282.

p. 282. f.). Daher hieß denn ſelbſt im gemeinen Redegebrauch der Griechen δαιμονᾶν, κακοδαιμονᾶν und δαιμονιον ἔχειν, ſo viel als μαινεσθαι, z. B. bey Xenophon, Ariſtophanes, und ſelbſt im neuen Teſtamente, als Joh. 7, 20. Cap. 10, 20. 21. — In den älteſten Zeiten ſchrieben die Griechen dergleichen Krankheiten einer feindſelig geſinnten Gottheit zu, die ſie wirkt. So heißt es einmal im Homer, Od. V. 396. ἔχρας στυγερὸς δαίμων, er packt, greift wüthend an. Als aber ſpäterhin die Lehre von den Mittelgeiſtern unter den Griechen aufkam, und dieſe δαίμονες genannt wurden, (Halbgötter, Heroen und andere abgeſchiedene Seelen, ſ. §. 58.), ſo wurden dieſe als Urheber ſolcher Uebel angeſehen, und zwar nicht bloß vom Volk, ſondern auch viele Philoſophen nahmen dieſe Ideen in ihre Syſteme auf, und machten Theorien darüber, als die neuen Pythagoräer und Neuplatoniker, vorzüglich in Aegypten, vor und nach Chriſti Geburt. Die griechiſchen Aerzte aber, die dieſe Krankheiten zum Theil natürlich erklären zu können glaubten, verwarfen dieſe Meinung als abergläubig. So Hippokrates, Galen, u. a., und mit ihnen auch mehrere Philoſophen. — Origenes (Comment. in Matth. 17.) ſagt, daß die Aerzte ſeiner Zeit an die Beſitzung nicht glauben wollten. Gleichwohl behielten ſie die davon üblichen Volksausdrücke bey: δαιμονιζεσθαι, δαιμων εἰσερχεται, ἐξερχεται, ἐκβαλλεται, θειαι νοσοι, eben ſo, wie wir auch thun, wenn wir von Alpdrücken, Mondſucht und dergl. reden.

2) Ueberſicht der Geſchichte der Lehre von leiblichen Beſitzungen unter der jüdiſchen Nation. (1.) Im ganzen alten Teſtamente finden wir nichts deutlich davon erwähnt, weder in den alten Schriften, noch in den nach dem babyloniſchen Exil geſchriebenen. Zwar findet man oft, daß geſagt wird, daß gewiſſe Krankheiten oder Todesfälle von Gott verhängt würden, oder durch ſeine Engel, oder auch durch böſe Engel (Unglücksboten) von ihm geſandt. (S. §. 58.) Aber das alles iſt nicht der Begriff von eigentlich teufliſchen Beſitzungen, wie wir ihn ſpäter bey den Juden finden. Doch iſt eine Stelle, die einige hieher gezogen haben, vom Saul, 1 Sam. 16, 14. — 23., wo ein böſer Geiſt erwähnt wird, der über ihn gekommen ſey. Aber es iſt hier kein moraliſch böſes Weſen gemeint, alſo nicht der Begriff der ſpätern Juden von Teufelsbeſitzung. Denn er heißt böſer Geiſt Jehovah's, (den Jehovah ſendet,) im Gegenſatz des guten Geiſtes Jehovah's, der nach V. 13. über David kam, und vormals auch über Saul ſelbſt, nach Cap. 10, 10. Durch dieſen erhielt er hohen, königlichen Sinn und Muth zu großen gottgefälligen Thaten, jener aber war ein Unglücksbote; Jehovah verhängte Trübſinn und Schwermuth über ihn, die endlich in völlige Raſerey bey ihm überging. —

Auch

uch in den griechischen Apokryphen, die vor Christi Zeiten geschrie-
:n sind, findet man nichts von Besitzungen; kurz, bis auf Christi
eiten hin keine Spur davon unter ihnen. (2.) Ganz besonders
)er zeichnet sich hier das Zeitalter Jesu und seiner Apostel in
:r Geschichte aus. Denn in diesem Zeitraume gab es in Judäa
nd Galiläa sehr viele Kranke, deren Krankheiten für Wirkungen
)ser Geister von den dortigen Juden fast allgemein, (nur etwa die
Sadducäer ausgenommen,) gehalten wurden. Es ist auffallend,
ıß wir dies weder in dem Zeitalter vorher dort so finden, noch
ıch, wenigstens in dem Grade, in spätern Zeiten. Aus dem
:uen Testamente sehen wir, daß Jesus und hernach auch seine
postel viele dieser Krankheiten geheilt haben, und daß Jesus sich
)er die Ursache dieser Krankheiten nie erklärt hat, als gerade eben
, wie damals auch die übrigen Juden in Palästina darüber dach-
n, worin auch die Apostel und Evangelisten ihrem Lehrer folgen,
eil ihnen nie der Gedanke einkam, etwas besser wissen zu wollen,
s er. Wir sehen zugleich aus dem neuen Testamente, daß die
harisäer sich auf Heilung dieser Krankheiten einließen, und wenig-
ns Versuche damit machten. Vergl. Matth. 12, 27. Daß diese
)atsachen ihre Richtigkeit haben, nämlich a) daß es damals
sonders viele solche Kranke in dortigen Gegenden gegeben habe,
daß man sie in Palästina fast allgemein für Besessene vom bösen
eiste gehalten habe, und c) daß daher mehrere Exorcisten auf-
ıten, besonders unter den Pharisäern, bestätigen auch die Zeug-
sse des Josephus, als Ant. VIII, 2. Nur einige Juden,
: für einsichtsvoller und aufgeklärter gehalten seyn wollten, als
r große Haufe, läugneten entweder die Besitzung, und selbst
s Daseyn böser Geister gänzlich, (als die Sadducäer in Palä-
na), oder sie nahmen die Meinung der spätern Griechen (Num. 1.)
ı, nach welcher die Dämonen, die in den Menschen wohnten,
cht für böse Engel, sondern für andere Mittelgeister, für abge-
ıiedene Seelen u. dergl. gehalten wurden. Dies thaten besonders
:hrere gelehrte griechische Juden, die Philosophen nach der Mode
)n wollten. So auch Josephus (B. J. VII, 6.): τα καλουμενα
ıμονια — πονηρων ἐστι ἀνθρωπων πνευματα. (3.) Bey
n Juden der folgenden Zeit, nach dem zweyten Jahrhundert, ist
ter vielen immer die Meinung herrschend geblieben, daß es
ht nur ehedem wahre Besessene gegeben habe, sondern daß auch
ch dergleichen Besitzungen bisweilen vorkämen. Doch haben an-
:e Rabbinen das letztere geläugnet, z. B. Maimonides;
d einige haben sich mit den Sadducäern ganz für den Adä-
)nismus erklärt. [S. Wetstein an der angeführten Stelle,
ım. 1.]

3) Unter den Christen vom zweyten Jahrhundert an:

(1.)

(1.) Die älteſten chriſtlichen Lehrer vom zweyten Jahrhundert ſind darin einig, daß die Dämoniſchen im neuen Teſtamente wirklich Beſeſſene geweſen wären, weil Chriſtus ſie ausdrücklich dafür erklärt habe, als ſelbſt Origenes. Uebrigens glaubten ſie auch, daß es noch zu ihren Zeiten Teufelsbeſeſſene geben könne, und wirklich gebe, obgleich kein hinlänglicher Grund da iſt, diejenigen Kranken vom zweyten Jahrhundert an, die ſie für Beſeſſene hielten, wirklich dafür anzuerkennen. Indeſſen da man dies glaubte, ſo gab es auch Exorciſten unter den Chriſten, die den Teufel im Namen Jeſu beſchworen (ἐξορκίζειν), auszufahren, dergleichen nachher auch bey mehrern Gemeinen als ordentliche Kirchendiener angeſtellt, und mit zum Clerus gerechnet wurden. — Unter den chriſtlichen Lehrern des zweyten und dritten Jahrhunderts gab es viele Neuplatoniker. Dieſe trugen viel zur Verbreitung dieſer Meinungen von fortdauernden Beſitzungen bey; und dieſe Gelehrten nahmen dann auch ganz die philoſophiſche Theorie der Neuplatoniker an, daß ſie nämlich unter den Dämonen nicht böſe Engel, ſondern ψυχας ἀποθανοντων verſtanden, (gerade wie Joſephus,) wie ſchon Juſtinus d. M. (Apol. II.). S. oben Num. 1. Doch wurde dieſe Meinung nicht allgemein; und nach und nach verlor ſie ſich auch unter den Gelehrten, nachdem das Anſehn der neuplatoniſchen Philoſophie aufhörte. Indeſſen der Glaube an die Fortdauer teufliſcher Teufelsbeſitzungen blieb immer noch herrſchend in der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche; und in der letztern finden wir ihn auch bey den Scholaſtikern. Zu keiner Zeit aber war der Glaube an noch jetzt fortdauernde Beſitzung und Einwirkung der böſen Geiſter im Abendlande allgemeiner, als vom Ende des funfzehnten bis in die Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts. Wir finden daher, daß auch Luther, Melanchthon und die übrigen erſten Theologen beider proteſtantiſchen Kirchen eben dieſer Meinung folgten, daher ſie dann von ihren Schülern fortgepflanzt wurde.

(2.) Aber um die Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts fing man an, die Meinung von Teufelsbeſitzung und überhaupt von der noch fortdauernden Gewalt der böſen Geiſter, inſonderheit über die Körperwelt, zu bezweifeln und zu beſtreiten, und dazu trug anfangs die mehrere Verbreitung der Grundſätze der Carteſianiſchen Philoſophie das meiſte bey. Um das Jahr 1676 machten in England, und hernach auch in Frankreich, einige in öffentlichen Schriften den Anfang damit. Allein eigentliche Epoche machte hier der Carteſianer Balthaſar Becker, ein Prediger zu Amſterdam, in ſeiner holländiſchen Schrift: Die bezauberte Welt, Leuwarden 1690, 4. (Deutſch von Schwager, mit Semler's Vorrede und Noten, Leipzig 1781 u. 82, 8.). Dies Buch machte großes Aufſehen, und Becker wurde ſehr darüber ver-

verfolgt. Das Daseyn der bösen Geister läugnete er nicht; aber ihre Wirkungen auf die Menschen, und folglich auch alle Teufelsbesitzungen, selbst die im neuen Testamente dafür erklärten. Diese Behauptungen fanden im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts vielen Beyfall in England und den Niederlanden, und sie wurden nun besonders von mehrern Arminianern angenommen und vertheidigt, als von Wetstein, le Clerc, u. a. Aber die deutschen und holländischen protestantischen Theologen verwarfen sie durchgängig noch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, selbst Thomasius wollte Beckern darin nicht beytreten. — Semler war unter den deutschen protestantischen Theologen der erste, der die Becker'schen Behauptungen mit einigen Modifikationen annahm und die Besessenen im neuen Testamente für lauter natürliche Kranke erklärte, in der Disp. De daemoniacis, quorum in N. T. fit mentio, Hal. 1760, und ausführlicher: Untersuchung der dämonischen Leute, Halle 1762, und in andern Schriften. Anfangs entstand großes Aufsehn und viel Streit darüber; nach und nach aber ist diese Meinung immer gewöhnlicher und endlich beynahe die herrschende unter den gelehrten Theologen der protestantischen Kirche geworden. Doch haben einige, auch der neuen Zeit, sich dahin erklärt, daß die Sache noch nicht als abgemacht anzusehen sey, und die Akten darüber noch nicht geschlossen wären. In der englischen Kirche hat eben diese Behauptung gleichfalls viel Vertheidiger gefunden. Eine Hauptschrift ist Hugo Farmer's Versuch über die dämonischen Leute, Uebersetz. Berlin 1776, 8. In der römischen Kirche ist die ältere Meinung sowohl über die Besessenen im neuen Testamente als auch über die Fortdauer der Besitzungen die gewöhnliche und öffentliche unter den Theologen geblieben, durch den größten Theil des achtzehnten Jahrhunderts. Doch in den letzten Jahrzehenden haben sich auch in dieser Kirche viele Theologen für die in der protestantischen Kirche jetzt herrschenden Meinungen erklärt. In dem letzten Viertheil des achtzehnten Jahrhunderts kam die Sache bey Gelegenheit der Schröpfer'schen und Geßner'schen Geisterbeschwörungen in der protestantischen und katholischen Kirche Deutschlands von neuem in Bewegung; es erschienen viele Schriften dafür und dawider, besonders, da einige protestantische Theologen, als Crusius und Lavater, behaupteten, daß auch jetzt noch Besitzungen und Geisterbeschwörungen statt finden könnten, und wirklich bisweilen statt fänden. Das Resultat der Untersuchung fiel bey den Unbefangenern und Gemäßigtern dahin aus, daß, wenn gleich Gott ehedem teuflische Besitzungen aus besondern Ursachen und zu gewissen Zwecken zugelassen habe, doch nicht erweislich dargethan werden könne, daß jetzt noch dergleichen statt fänden, und daß keine untrüglichen Kennzeichen vorhanden wären, woran man jetzt teuflische Krankheiten

heiten von den bloß natürlichen mit Sicherheit unterscheiden könne.

III. Bemerkungen über die im neuen Testamente erzählten teufliſchen Beſitzungen.

1) Jetzt iſt die gewöhnliche Behauptung, daß alle dieſe Krankheiten nicht als von einem böſen Geiſte gewirkt angeſehen werden müßten, ſondern daß ſie alle aus natürlichen Urſachen entſtanden wären, ob es gleich die herrſchende irrige Meinung der Juden damaliger Zeit geweſen ſey, daß ſie von böſen Geiſtern herrührten, und nach dieſer Meinung hätten ſich auch Jeſus und ſeine Apoſtel gerichtet. Die Alten, ſagt man, hätten viele gewiß natürliche Krankheiten aus Mangel pathologiſcher Kenntniſſe für dämoniſch gehalten, und es ſey auch hier der Fall. Chriſtus und ſeine Schüler wären keine theoretiſchen Aerzte geweſen, und ihr Beruf habe es gar nicht mit ſich gebracht, die Menſchen von den wahren Urſachen der Krankheiten zu belehren. Man glaubt durch dieſe Wendung vielen Schwierigkeiten zu entgehen, und Chriſtum von dem Verdacht der Theilnahme an abergläubigen Meinungen zu befreyen. Aber man häuft dadurch neue noch weit größere Schwierigkeiten, wie wir Num. 2. ſehen werden. Die Sache iſt alſo noch gar nicht ſo weit, um entſcheidend darüber abzuſprechen. An ſich läßt ſich nicht darthun, daß es dergleichen nie habe geben können; und daraus, daß es dergleichen Kranke jetzt nicht gebe, kann man nicht ſchließen, daß dergleichen nie geweſen wären. Es kann allerdings auch eine und dieſelbe Krankheit, z. B. fallende Sucht, das eine Mal aus natürlichen Urſachen entſtehen, ein anderes Mal könnte ſie von einem böſen Geiſte gewirkt ſeyn. Das Gegentheil hievon kann niemand beweiſen. Auch iſt es ja möglich, daß die Vorſehung Urſache gehabt hat, vordem etwas zuzulaſſen, was jetzt nicht mehr geſchieht, um dadurch gewiſſe Zwecke zu erreichen, die auf dieſem Wege damals am beſten erreicht werden konnten. S. Num. 3.

2) Bey der Behauptung, daß im neuen Teſtamente wirkliche Teufelsbeſitzungen erzählt werden, ſind Schwierigkeiten. Es kann uns manches darin dunkel und unerklärlich ſcheinen, aber bey der entgegengeſetzten ſind ſie noch ungleich größer, wenn man nämlich dabey doch theils das Anſehn Jeſu als Lehrer, beſonders als göttlicher Lehrer und höchſter göttlicher Geſandter, (wofür er ſich ſelbſt immer erklärt hat,) anerkennen und aufrecht erhalten will, theils wenn man es dabey auf ſich nehmen will, ſeinen rein ſittlichen Charakter zu vertheidigen. Man ſieht die Sache gewöhnlich jetzt viel zu einſeitig an; und ich halte es recht eigentlich für Pflicht des chriſtlichen Theologen und für Bedürfniß unſers Zeitalters, allen ſolchen einſeitigen Anſichten in Religionsſachen freymüthig entgegenzuarbeiten, unbekümmert,

wie

wie es von der Menge aufgenommen und beurtheilt werde, wenn nur bey einigen der beabsichtigte Zweck jetzt oder künftig erreicht wird; und dies wird nicht ausbleiben. Also zur Sache. Das ist unläugbar, a) daß Jesus selbst diese Krankheiten für Wirkungen böser Geister erklärt, er selbst giebt nie nur auf entfernte Art zu verstehen, daß er darüber anders denke, auch selbst nicht in den geheimen Privatgesprächen mit seinen Schülern, und selbst da nicht, wo er in dem Falle war, daß er der gewöhnlichen Behauptung hätte widersprechen müssen, wenn er selbst anderer Meinung gewesen wäre. Matth. 8, 28.—32. Cap. 17, 19. 21. Luc. 10, 17. — 21. Matth. 12, 28. 29. Nun wird es auch nicht befremden, b) daß seine Apostel und übrigen Jünger seiner Meinung hierin immer beygetreten sind; und der Augenschein lehrt, daß die Evangelisten selbst diese Krankheiten für wirklich dämonische gehalten haben. (Vergl. Matth. 8, 28. f.) Jesus selbst und seine Apostel würden zwar, wenn sie diese Behauptung für einen Irrthum gehalten hätten, kein Bedenken getragen haben, dies zu bekennen, wenn es damals auch gefährlich unter den Juden gewesen wäre, (denn diese Gefahr achteten sie gewöhnlich in solchen Fällen nicht); aber es war damals nicht einmal gefährlich, die Teufelsbesitzung zu bezweifeln, oder wohl gar zu läugnen. Dies that ja die ganze ansehnliche Sadducäersekte, der die meisten Vornehmen und Großen in Palästina anhingen, die noch überdies das Daseyn aller guten und bösen Engel gänzlich läugnete, und deshalb dennoch unbeunruhigt und unverfolgt blieb unter ihren Glaubensgenossen. Die ganze Accomodationsmethode aber, die mehrere Jesu und den Aposteln angedichtet haben, besteht schlechterdings nicht mit den Grundsätzen der reinen Moral, die sie selbst predigten; daher diese auch jetzt von mehrern mit Recht ganz verworfen wird. In andern ähnlichen Fällen handelte Jesus immer nach entgegenstehenden Grundsätzen und richtete sich nach den falschen Meinungen nicht. — Es concentrirt sich also alles auf folgende Hauptpunkte: (1.) Wer Jesum für einen bloß menschlichen, aber doch für einen nach den reinsten sittlichen Grundsätzen handelnden Lehrer hält, der muß annehmen, er habe das, was er so oft ausdrücklich behauptet, auch wirklich im Herzen geglaubt. Nur so kommt keine Schuld auf seinen sittlichen Charakter. — Wer nun so von Jesu urtheilt, der wird sich nicht für verbunden halten, es bloß darum auch für wahr zu halten, weil Er es dafür hielt. Denn als bloß menschlicher Lehrer könnte er aus Mangel der Einsicht wie jeder andere Mensch geirrt, und eben daher andern diesen Irrthum beygebracht oder sie darin bestärkt haben. (2.) Wer aber Jesum für einen untrüglichen göttlichen Lehrer hält, (im vollen und eigentlichen Sinne des Worts,) wie ihn das neue Testament für einen solchen erklärt, der muß, wie in allen Stücken, so auch hier, seinem Urtheile beytreten, und er

muß

muß den Muth haben, dies auch zu bekennen, geſetzt auch, daß noch ſo viele Schwierigkeiten bey der Sache fände, und daß alle philoſophiſchen Schulen und alle Aufgeklärten widerſprächen, und die Spötter ihn mit Schmach und Hohngelächter empfingen. (3.) Um aber der drückenden Verlegenheit zu entgehen, in die ſich viele durch dies beſchwerliche Dilemma verſetzt ſehen, wählen ſie die Ausflucht, daß ſie zwar zugeſtehen, daß Jeſus ein rechtſchaffener Mann und achtungswerther Lehrer ſey, nur für einen ſolchen göttlichen Lehrer wollen ſie ihn nicht anerkennen, auf deſſen bloße Autorität hin man ſo etwas anzunehmen habe. Wer aber conſequent ſeyn will, kommt hiebey in großes Gedränge. Denn bey jeder Gelegenheit erklärt ſich Jeſus ſelbſt auf das entſcheidendſte für einen untrüglichen göttlichen Lehrer, deſſen Ausſprüche Wahrheit wären und deſſen bloßes Wort man glauben müſſe. Iſt dieſes aber nicht ſo, wie es verſichert, ſo entſteht wieder folgendes Dilemma: Entweder Jeſus iſt ſelbſt nicht überzeugt geweſen, daß er das ſey, und hat es doch ausdrücklich behauptet; dann iſt er kein rechtſchaffener Mann mehr: oder er hat ſich dies nur eingebildet; dann kann er zwar immer ein ſittlich guter Menſch geweſen ſeyn, aber dann war er doch ein ſchwacher Menſch, er war dann ein ſelbſtbetrogener Schwärmer. Wer ihn aber dafür hält, der kann ihn von dem Augenblick an nicht mehr für einen zuverläſſigen und achtungswerthen Lehrer halten, deſſen Unterricht und Leitung ſich die Menſchen ſicher anvertrauen können; er kann ihn alſo nicht für das mehr halten, wofür ihn das neue Teſtament und wofür er ſich ſelbſt erklärt. — Alſo auf die Ueberzeugung von Jeſu göttlicher Sendung und Autorität kommt hier alles an. Von dieſer Spitze, die man ſo gern umgeht, muß bey dem Streit ausgegangen werden, denn davon hängt am Ende alles ab.

3) Die neuteſtamentlichen Anſichten und Grundſätze über die Beſitzungen und deren Zulaſſung und Zweck, ohne Beymiſchung älterer oder neuerer Schulphiloſophie, ſind folgende, die alſo auch dem Volke, ſo weit ſie demſelben deutlich gemacht werden können, vom chriſtlichen Lehrer vorzutragen ſind. (1.) Der Satan und andere böſe Geiſter haben eine feindſelige Geſinnung gegen die Menſchen, die ſich auf mannichfaltige Art äußert. (S. die Stellen §. 64. Num. II.) (2.) Dieſe feindſelige Geſinnung und deren Folgen ſollten den Menſchen, vornehmlich zu Chriſti Zeiten, (wo eine ganz neue Periode anging, die ſich gleich in ihrem Beginnen vor allen andern kenntlich machen und außerordentlich auszeichnen ſollte,) auf eine recht in die Sinne fallende Art klar gemacht und vergegenwärtigt werden. Darum wurde damals den böſen Engeln die Macht gegeben, (die ſie ſonſt nicht hatten, auch nicht behalten ſollten,) gewiſſe Leute leiblich zu beſitzen, d. i. ſie mit ſchweren Krankheiten

iten zu plagen. Vergl. Matth. 12, 28. und vorher, Luc. 13, 16. Vergl. mit V. 11. und Cap. 10, 17. — 20. Joh. 16, 11. poſtelgeſch. 10, 38. f. (3.) Jeſu aber und ſeinen Jüngern, (als inen Bevollmächtigten,) ward dagegen wieder die Macht verliehen, if eine eben ſo deutliche und in die Augen fallende Weiſe durch Hei- ng dieſer Krankheiten darzuthun, daß dies Zweck der Zukunft Jeſu hriſti ſey, den böſen Geiſtern ihre Macht zu nehmen, i. die feindſeligen Geſinnungen der böſen Geiſter für die Menſchen ıſchädlich zu machen, und ſie überhaupt von allen den Uebeln, die n böſen Geiſtern als ihre Wirkung zugeſchrieben werden, zu be- eyen, wenn ſie anders nur ſelbſt davon befreyet ſeyn wollten. . die oben angeführten Stellen, und Joh. 16, 11. 1 Joh. 3, 8. a. Stellen, die §. 64. angeführt ſind. Es hatte dies alſo die bſicht, einen wichtigen moraliſchen Zweck zu erreichen; und er ıß, beſonders damals, ſo, und nicht anders, am beſten zu erreis en geweſen ſeyn. (4.) Die Lehre von jenem großen Zwecke ſeiner endung, worauf Jeſus ſich ſo oft bezieht, konnte durch nichts eins ücklicher gemacht und ſtärker verſinnlicht werden, als eben durch eſe äußerlichen Thatſachen. Der bloße, von keinen äußern in die inne fallenden Beweiſen begleitete Vortrag dieſer Lehre konnte y den ſinnlichen Zuhörern nie die Aufmerkſamkeit und Ueberzeu- ıng bewirken, als dieſe mit der Lehre verbundenen Thatſachen, elche den Lehrer und die Lehre deſſelben gleich auf der Stelle be- aubigten und legitimirten. Denn Facta wirken immer am ſtärk- :n auf die Menſchen, und daher belehrt auch Gott, (nach der Bibel ıd nach der Erfahrung,) die Menſchen ſo gern durch Thatſachen, er macht ihnen dadurch die anderweitig vorgetragene Lehre noch ıdrücklicher und gewiſſer.

§. 66.

Ueber Magie und Geſpenſter.

I. Hiſtoriſche Bemerkungen über die Magie, und Reſul- te, die daraus hervorgehen, (denn die Magie verliert dann am riſten, wenn ſie mit der Geſchichte beleuchtet wird; ſie widerlegt) dadurch von ſelbſt).

1) Bey der Magie wird allemal das Daſeyn gewiſſer höhern iſtigen Weſen, die den Menſchen entweder geneigt oder abgeneigt d, gute oder feindſelige Geſinnungen gegen ſie hegen, voraus- ſetzt, — und die Magie gründet ſich auf den Glauben der Men- en an den Einfluß dieſer Weſen, und an ihre insgeheim und ſichtbar wirkenden Kräfte. Die Hauptſache iſt hier dieſe geheim d unſichtbar wirkende Kraft der Geiſter; übrigens iſt es im :unde einerley, die Geiſter mögen Götter, oder Engel, Dä- mo-

monen, u. ſ. w. heißen. Die Sache bleibt, dem Erfolge nach, immer dieſelbe. Da nun rohe und ungebildete Menſchen viel unrichtige Begriffe von den Einwirkungen ſolcher Geiſter haben, und ihnen alles zuſchreiben, wovon ſie den Grund nicht einſehen, (§. 58.); ſo iſt ſchon daraus der ſo ſehr ausgebreitete Hang zur Magie bey ganzen Völkern und einzelnen ungebildeten Menſchen erklärbar. Zwar iſt dieſer Aberglaube ſehr mannichfaltig, und erſcheint in den verſchiedenſten Geſtalten und Schattirungen; aber in den Hauptſachen findet ſich dann doch die größte Aehnlichkeit bey allen Nationen älterer und neuerer Zeiten, weil ſie hier alle von Einem Standpunkte ausgingen. Daher ſind ſie auch in den Mitteln, die Geiſter ſich geneigt zu machen, ſie zu verſöhnen, oder den durch ſie zu ſtiftenden Schaden abzuwenden, in den Hauptpunkten einſtimmig. Unter Magie im weiteſten Sinne verſteht man die Geſchicklichkeit, durch den Einfluß höherer Weſen etwas zu bewirken, was die natürlichen Kräfte der Menſchen überſteigt. Je weniger Geiſtescultur jemand hat, je weniger er die natürlichen Kräfte und Wirkungen der Kräfte kennt, deſto geneigter wird er der Magie und allem phyſiſchen Aberglauben ſeyn. Man hat gefragt: welches Volk zuerſt Magie gehabt habe? und wer der eigentliche Stifter und erſte Lehrer derſelben geweſen ſey? Die haben ſie von den Chaldäern und Perſern, als vom Zoroaſter, herleitet. (So Plin. XXX, 1.: „Sine dubio orta in Perſide a Zoroaſtre, ut inter auctores conſtat.“) Aber die ganze Frage iſt unnütz. Denn Magie iſt allgemein unter allen rohen Völkern, und ſie kamen von ſelbſt darauf, ohne es von einander gelernt zu haben. [S. Tiedemann's Preisſchrift: De magia, Marburg 1787.] Der rohe uncultivirte Menſch hofft, durch Magie, oder mit Hülfe der Geiſter, alles ſchwere und unmöglich ſcheinende zu bewirken und ſeinen Zuſtand am ſicherſten zu verbeſſern. (1.) Wer reich werden, glücklich und bequem leben, Geſundheit erlangen oder andern verſchaffen, oder andere ſeiner liebſten Wünſche befriedigen wollte, nahm ſeine Zuflucht zu den Geiſtern. Daher magiſche Arzneymittel und Kuren durch Beſchwörung der Geiſter, Goldmachern, magiſche Liebestränke, u. dergl. Je geheimnißvoller, dunkler, räthſelhafter, deſto willkommener und wirkſamer. Auch ſelbſt die natürlichen Kräfte der Kräuter, Arzneymittel u. ſ. w. leitete man von den Geiſtern her. Daher ſagt Plinius XXX, 1.: „Natam primum (magiam) e medicina nemo dubitat, ac ſpecie ſalutari irrepſiſſe velut altiorem ſanctioremque medicinam“. — (2.) Wer andern heimlich ſchaden, oder ſich rächen wollte, ſuchte dies auch durch Magie zu bewerkſtelligen, oder auch wer ſich gegen Beſchädigung von andern in Sicherheit ſetzen wollte. Daher die Bezauberungen anderer mit Wurzeln, Kräutern, Worten, — die Verwandlungen in andere Geſtalten, — die Amulete, u. ſ. w. Was daher

daher wirklich durch magiſche Künſte zum Schaden anderer bewirkt wurde und noch bewirkt wird, das geſchieht größtentheils durch Giftmiſcherey, ob man gleich auch die Wirkungen der Gifte den Geiſtern zuſchreibt. Daher veneficium und φαρμακεια Giftmiſchung und Zauberey bedeutet. Plin. XXX, 2.: „Habet (magia) quasdam veritatis umbras; ſed in his veneficae artes pollent, non magicae.“ (3.) Wer unbekannte oder künftige Dinge, beſonders in Beziehung auf ſich ſelbſt, wiſſen wollte, glaubte ſie am ſicherſten durch Geiſter erfahren zu können, z. B. ſein künftiges Schickſal, (Plin. XXX, 1.: „Nullo (homine) non avido futura de ſe ſciendi, atque e coelo veriſſime peti credento.“) — wer ſein Feind ſey, ſein Glück hindere, ihn beſtohlen habe, u. ſ. w. — Es gehören daher alle Gattungen von Divinationen zur Magie, auch Träume, Geiſtererſcheinungen, u. ſ. f. Den vermeinten Vertrauten der Geiſter konnte es natürlich unter ſolchen Menſchen nicht an Achtung und Einkünften fehlen. Sie ſelbſt waren theils Betrüger, theils Betrogene und Schwärmer, oft beides zugleich. Die einzelnen Gattungen der magiſchen Operationen, die wir bey allen Nationen älterer und neuerer Zeiten finden, laſſen ſich aus dem jetzt Bemerkten leicht erklären; als: Bezauberung durch böſe Blicke oder Augen — durch Worte, Gebete, Geſänge, (Formeln, die geſungen wurden, carmina). Pred. 10, 11. Pſ. 58, 5. 6. (vom Beſprechen oder von der Beſchwörung der Schlangen). Hom. Odyſſ. de Circe. Virgil. Ecl. VIII, 69. ſq. und Aen. IV, 487. ſq. — Necromantia ſ. Necyomantia, (Todtenbeſchwörung und Befragung der Todten über künftige Schickſale). Hom. Odyſſ. beſonders Buch XI. Dieſe war auch im Orient ſehr allgemein, und bey den Hebräern, die dem Götzendienſt ergeben waren. אוֹב und fem. אוֹבוֹת (weil es beſonders Weiber trieben) 3 Moſ. 20, 27. Jeſ. 29, 4. Von der Art war die Todtenbeſchwörerin zu Endor, die Saul befragte, 1 Sam. 28., und andere Arten der Divination, ſ. Jeſ. 8, 19. — Zaubereyen durch magiſche Kräuter, Salben, Arzneyen und ſympathetiſche Mittel. Die ſchrecklichſten Folgen aber hatte die Meinung von der Verbindung boshafter Menſchen mit böſen und feindſeligen Geiſtern oder Göttern, und von den magiſchen Wirkungen, die ſolche Menſchen zum Schaden anderer durch ihre Hülfe hervorbringen konnten. Dies iſt die ſogenannte Schwarzkunſt, (wie ſie von den Arabern genannt worden iſt,) im Gegenſatz der weißen Magie (magia alba), d. i. Verbindung mit guten Geiſtern oder Göttern. Dieſen Glauben findet man auch ſchon unter den Hebräern, die dem Götzendienſt ergeben waren. Denn Canaaniter und andere heidniſche Völker glaubten an ſchwarze, d. i. böſe, ſchädliche Götter, (nicht mit den Teufeln der Juden nach dem Exil einerley). כְּשָׁפִים, Zauberey, ſchwarze Kunſt, (כּ, ara-

arabisch: obscuravit; — atri dii, schädliche Götter); מְכַשֵּׁף, Schwarzkünstler, 5 Mos. 18, 10. f. Durch diesen Aberglauben wurde überall der größte Schaden gestiftet, und die Betrüger benutzten ihn häufig zu Meuchelmord und Giftmischerey. Daher sind auch in mehrern Sprachen, z. B. im Lateinischen, die Wörter Zauberey und Giftmischerey Synonyme: veneficium, venefica, φαρμακεια, u. s. w. Eben daher machen rohe Nationen unter Wirkungen des Gifts und der Zauberey keinen Unterschied, z. B. die Neger in Afrika. [S. von den entsetzlichen Folgen des Glaubens an Zauberey unter rohen Nationen, z. B. in Guinea, Oldendorp's Geschichte der Mission auf den caraibischen Inseln, Th. I. S. 301. f. und S. 440. f.] — Schon einige alte Gesetzgeber verboten deswegen die schwarze Kunst, und vornehmlich Moses, sehr nachdrücklich, 2 Mos. 22. 3 Mos. 20. 5 Mos. 18., theils weil sie bey den Juden allemal mit Götzendienst in Verbindung stand, theils wegen des großen Schadens, den die Schwarzkünstler als wahre Meuchelmörder und Giftmischer stifteten. Dennoch blieb Magie unter den Juden immer im Gange. Vor dem Exil war sie mit Götzendienst verbunden; nachher aber, da sie nämlich nach dem Exil dem Götzendienst ganz entsagten, glaubten sie, daß schwarze Magie mit Hülfe der bösen Engel verrichtet werde. Indeß findet sich bald nach dem Exil noch keine deutliche Spur davon; aber zu Christi Zeiten wurden Verbindungen mit guten Geistern und Verständnisse und Bündnisse mit Teufeln unter ihnen geglaubt, deren die Pharisäer auch Jesum beschuldigten, Matth. 12, 24.

2) Die Quelle der neuern wissenschaftlichen Magie, die auch unter kultivirten Völkern in Asien und Europa so viel Beyfall und Eingang gefunden hat, ist in den Grundsätzen der neuplatonischen Philosophie, die hauptsächlich von Aegypten ausgegangen ist, aufzusuchen. Die schwärmerischen Neuplatoniker brachten seit dem zweyten und dritten Jahrhundert die alte Volksreligion und Volksmeinungen der Griechen in eine Art von System, gaben ihnen einen gelehrten Anstrich und wissenschaftliche Form. [S. Meiners Betrachtungen über die neuplatonische Philosophie, Leipzig 1782, 8., und Eberhard: Ueber den Ursprung der wissenschaftlichen Magie, in seinen Neuen vermischten Schriften, Halle 1788, Num. 7.] Sie gaben ihre Lehre für ächt Platonisch aus, und nutzten die Platonischen Mythen von den Dämonen, Reinigung der Seelen, Vereinigung derselben mit der Gottheit, u. s. w., um ihren Behauptungen desto mehr Eingang zu verschaffen. Sie theilten die Magie ein: a) in θεουργια, θεουργικη τεχνη, magia alba, d. i. die Geschicklichkeit, die guten Götter oder guten Dämonen zu gewinnen, und ihren Beystand und ihre Mitwirkung zu erhalten,

halten, (welches durch gewiſſe Ceremonien, Faſten, Opfer u. ſ. w. geſchah); hieß auch θαγωγια, (Kunſt, Götter an ſich zu ziehen), θεοπτια, u. ſ. f.; b) γοητεια (goetia), von γοης, incantator, praeſtigiator. Dieſe hatte mit böſen Geiſtern zu thun, und iſt die eigentliche Zauberey oder Hexerey, praeſtigiae (magia atra). Dieſe Eintheilung iſt bey Jamblichus, Proclus, Porphyrius und andern Neuplatonikern. Da ſich nun die neuplatoniſchen Grundſätze auch unter den Chriſten verbreiteten, ſo nahmen auch ſie häufig dieſe Lehren von Theurgie und Goetie an; nur daß ſie etwas anders von ihnen vorgeſtellt und mit jüdiſchen und chriſtlichen Begriffen durchwebt wurden. [S. z. B. Lactant. Inſtitt. div. II, 14. und 16.] Dazu halfen auch die im fünften Jahrhundert erdichteten ſchwärmeriſchen Schriften, unter dem Namen des Dionyſius Areopagita. Die Kirchenväter ſind faſt alle der Meinung, daß Orakel, Augurien und die ganze heidniſche Divination ein Werk der Goëtie und des Teufels geweſen ſey. [S. Lactant. l. l. und van Dale De oraculis vett. ethnicorum, Amſt. 1700.] Unter den Juden nahmen viele theils dieſelben Meinungen an, theils hingen ſie an ihren kabbaliſtiſchen Träumereyen, und wollten mit bibliſchen Worten, mit Sprüchen, mit Namen Gottes und der Engel Wunder thun, und dergl.; welches alles auch auf Theurgie hinauslief. Von den Saracenen wurde die Theurgie gleichfalls ſtark getrieben, die beſonders in dem zwölften Jahrhundert den Stein der Weiſen (per magiam albam) ſehr eifrig ſuchten, von denen auch europäiſche und aſiatiſche Chriſten viel angenommen haben. Von vielen jüdiſchen und chriſtlichen Lehrern kann man mit Wahrheit ſagen, daß ſie die heidniſche Theurgie zwar verdammten, aber nicht als Aberglauben, ſondern nur als Huldigung fremder Götter. Denn die Götter und heidniſchen Dämonen wurden von Juden und von Chriſten für Teufel oder böſe Engel gehalten. Der Aberglaube und die Magie ſelbſt blieben, bey dieſer Meinung der Kirchenväter, unangerührt; nur die Namen wurden geändert. Im Mittelalter wurde zwar an vielen Orten die Magie mit Aſtrologie vertauſcht durch Einführung der Ariſtoteliſchen Phyſik; indeſſen wurde die Magie doch nicht gänzlich verdrängt, und zu keiner Zeit war ſie in den Abendländern ſo ſehr in Aufnahme und Anſehn, als im ſechzehnten und einem Theil des ſiebzehnten Jahrhunderts, kurz vor und nach der Reformation. Die Köpfe der Theologen, Rechtsgelehrten und Weltleute waren von der Vorſtellung ganz erfüllt, daß es wirkliche Bündniſſe zwiſchen böſen Menſchen und böſen Geiſtern gebe, und ſelbſt in der proteſtantiſchen Kirche wurden Zauberer und Hexen ſehr häufig hingerichtet. Nach und nach hellten ſich die Begriffe einiger einzelnen Gelehrten, ſonderlich aus Carteſius Schule, über dieſen Punkt mehr auf, und in England und den Niederlanden

wagten es zuerſt einige, ihre Meinung deutlich und öffentlich darüber zu ſagen und den Ungrund der gewöhnlichen Behauptungen zu zeigen, unter denen Becker der vornehmſte war, (§. 65.), dem in England Webſter (eben daſ.) u. A., und im proteſtantiſchen Deutſchland Chriſt. Thomaſius folgte, in der Schrift: Theſes de crimine magiae, Halae 1701, deren Sätze er dann in mehrern deutſchen Schriften weiter ausführte. Seine Behauptungen machten damals großes Aufſehn: aber es währte nicht lange, ſo ſchämte ſich der größte Theil der proteſtantiſchen Fürſten, Theologen und Weltleute dieſes Aberglaubens; die Hexenprozeſſe wurden abgeſchafft, und für Verbeſſerung des Volksunterrichts wurde geſorgt. Dennoch iſt vom magiſchen Aberglauben ſelbſt in proteſtantiſchen Ländern viel übrig geblieben und möchte es auch ferner bleiben. Wie viele aus allen Ständen haben ſich nicht mitten im aufgeklärteſten Deutſchland noch in den vorigen Jahrzehenden von dem Magier und Geiſterſeher Schröpfer täuſchen laſſen! und nachher von Caglioſtro! und wie viel geheime Geſellſchaften haben an Ausbreitung der Magie unter Geringen und Vornehmen gearbeitet! [Außer den angeführten Schriften von Becker, Thomaſius, Semler, Tiedemann, Meiners, Eberhard ſ. Hauber Bibliotheca magica, Lemgov. 1735—41. 3 Voll. 8., (zeigt aus Schriften und Geſchichten die Falſchheit und Schädlichkeit dieſes Aberglaubens); verſchiedene Schriften von Hennings in Jena, (ſ. Röſſelt's Bücherkenntniß); — auch: Das Grab des Aberglaubens, 4 Samml., Frankfurt 1777. f. 8.]

Anm. 1. Die Geſchicklichkeit, durch den Gebrauch der uns bekannten natürlichen Kräfte der Körper ungewöhnliche und frappante Wirkungen hervorzubringen, (ſo wie z. B. mehrere Wunder der ägyptiſchen Magie waren, 2 Moſ. 7.,) nennt man magiam naturalem, weil es natürlich damit zugeht, denen aber, die der Sache unkundig ſind, als übernatürlich und zauberiſch vorkommt. [S. Wiegleb's Natürliche Magie, Berlin 1779, 8., und 3te Ausg. in 3 Bänden, wovon der dritte Band die Fortſetzung von Roſenthal enthält, Berlin 1789, gr. 8. Dieſe Fortſetzung von Roſenthal wurde continuirt und der ſechste Band des ganzen Werks iſt 1792 herausgekommen.]

Anm. 2. Die Philoſophie vieler geheimen Orden in ältern und neuern Zeiten geht von eben dieſem magiſchen Princip aus. Sie iſt auf die kabbaliſtiſche Theorie vom Menſchen gebaut, daß der Menſch in ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit ganz etwas anderes, auch ſeinen weſentlichen Kräften nach, geweſen ſey, als er jetzt iſt, nämlich ein Abbild des Adam Kadmon, oder urbildlichen Gottmenſchen, (des erſten und reinſten Ausfluſſes aller göttlichen Kräfte und Eigenſchaften,) daß er unſterblich, Freund der höhern Geiſter, Herr der unſichtbaren Welt und Beſitzer geheimer Wiſſenſchaften und Künſte geweſen ſey. Das große Geheimniß der Philoſophie, (der Stein der Weiſen,) ſey Wiederherſtellung der menſchlichen Natur in ihre urſprüngliche Vollkommenheit, die von höhern Geiſtern ſchon Adam nach dem Falle mitgetheilt ſey, und ſich durch Tradition, durch Hieroglyphen und andere geheime Schriften bey einigen

einigen Eingeweiheten fortgepflanzt habe, von Seth, Henoch, Noah, Moſes, Salomo, Hermes Trismegiſtus, Zoroaſter, Orpheus. — Glieder des Ordens wären unter allen Religionspartheyen: z. B. die Araber Adfar und Avicenna, Arteſius, Raymund Lullus, Nic. Flamel, Baſil. Valentinus, Chriſt. Roſenkreuz, im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, der das Geheimniß aus dem Orient gehohlt und nach Europa gebracht haben ſoll. Dies Geheimniß heißt auch Stein der Weiſen, begreift aber viel mehr in ſich, als bloßes Goldmachen, (oder Veredlung der Metalle,) und das Geheimniß, tauſend Jahr geſund zu leben. Die gänzliche Veredlung des Menſchen, körperliche und geiſtige, iſt Hauptzweck, und man ſucht ihn durch magiſche Mittel oder geheime Verbindung mit den guten Geiſtern zu erreichen. Es iſt alſo das Goldmachen dieſer Adepten, (wie viele derſelben verſichern,) nur armſelige Kleinigkeit, die ihnen ſo verächtlich iſt, daß ſie ſich nicht einmal damit abgeben wollen, und lieber arm bleiben!

II. Ueber Geſpenſter. Der Glaube an Geſpenſter war und iſt ſehr allgemein faſt unter allen Völkern; und dies daher, weil er auf unmittelbaren Folgerungen aus verſchiedenen Vorſtellungen, die unter den Menſchen ſehr allgemein verbreitet ſind, beruhet. Die Griechen nennen es εἴδωλα, (Geſtalten, Weſen, die ſichtbar ſind, oder überhaupt durch die Sinne empfunden werden, Schattengeſtalten, Luftgebilde,) auch φασμα ſ. φαντασμα (Marc. 6, 49.) von φαινω und φανταζω, oſtendo, appareo. Die Lateiner ſagen ſpectra, von dem veralteten ſpecio, cerno; auch monſtra. Was iſt darunter zu verſtehen? Nach den Volksbegriffen der Griechen, Lateiner, Morgenländer, Hebräer und der meiſten Völker: Seelen der Verſtorbenen, die bisweilen auf die Erde zurückkehren und ſich den Menſchen zeigen. Dieſe Nationen, (ſo wie auch andere, ſelbſt ganz rohe, Völker,) glaubten, daß zwar die abgeſchiedenen Seelen (manes) gleich nach dem Tode in den Hades (hebräiſch שְׁאוֹל) hinabwanderten, (Homer, — Jeſ. 14. u. a.); daß ſie da ihren beſtimmten, angewieſenen Aufenthalt hätten, von der Oberwelt geſchieden wären und ordentlicher Weiſe dahin nicht wieder zurückkehrten, (ſ. 2 Sam. 12, 23. Hiob. 7, 9. 10. Luc. 16, 22. 23. Jeſ. 38, 10. f.). Da ſie aber oft im Traume Verſtorbene ſahen, und da ihnen ihre lebhafte Einbildungskraft auch oft im Zuſtande des Wachens das Bild des Todten vor Augen mahlte, daß ſie ihn ſelbſt zu ſehen und zu hören glaubten, ſo kamen ſie ſchon hiedurch natürlich auf den Gedanken, daß die Schatten bisweilen aus dem Hades heraufkämen, und ſich den Lebenden entweder ſichtbar zeigten, oder ihre Gegenwart auf andere Art, (ſollte es z. B. auch nur durch Poltern ſeyn,) zu erkennen gäben. Nach eben dieſen Begriffen und Vorſtellungen wünſcht der Reiche im Hades in der Parabel Luc. 16, 27. 30., daß einer von den Todten in ſein väterliches Haus geſchickt werden möchte. Die Verſtorbenen im Hades

dachte man ſich als Weſen, die aus einem feinen Luftkörper beſtehn, der nicht ſo grobe Theile habe, wie der irdiſche Körper, (Fleiſch und Bein,) und mit dieſem zeigten ſie ſich bisweilen unter den Lebendigen. (S. §. 59. II. von den Körpern der Engel und §. 150.) Dieſe Vorſtellung finden wir im Orient, als bey den Juden, bey den Griechen, (Hom. *βρωτον ειδωλα καμοντων* und Il. XI, 218. *ου γαρ επι σαρκας τε και οστεα ιφθιμα εχουσι*, Luc. 24, 39. *πνευμα σαρκα και οστεα ουκ εχει*), und bey den Lateinern. S. Stellen verſchiedener Schriftſteller geſammelt von Wetſtein zu Luc. 24, 37. Hieraus iſt Luc. 24, 37. und Marc. 6, 49. 50. zu erklären. Eben darauf gründet ſich das Gaukelſpiel der Todtenbeſchwörer, z. B. der Todtenbeſchwörerin zu Endor 1 Sam. 28, 6. Deswegen hielt auch Thomas die Erſcheinung Jeſu für die Erſcheinung eines Todten mit dem Schattenkörper, (*ειδωλον*), und wollte nicht glauben, daß er mit ſeinem wahren Leibe, den er auf Erden hatte, den andern erſchienen ſey, Joh. 20, 25. Darum erzählt Joh. 21., wie Jeſus mit den Apoſteln gegeſſen habe, nach der Auferſtehung. Er thats, ihnen die Meinung zu benehmen, daß er nur mit ſeinem Schattenkörper erſchienen ſey. Dieſen Vorſtellungen folgt auch Plato im Phädon, und die Neuplatoniker bearbeiteten ſie auf ihre Art und führten ſie weiter aus. [S. Progr. ſuper origine opinionis de immortalitate animorum, Hal. 1790. (Script. var. argum. N. III.)] Sie wurde auch von mehrern alten chriſtlichen Lehrern angenommen; man findet ſie bey griechiſchen und lateiniſchen Kirchenlehrern, und man hat ſie in der römiſchen Kirche bey der Lehre de purgatorio gut genutzt. Ganz natürlich aber wurde von vielen Juden und Chriſten der Teufel mit den übrigen böſen Geiſtern hiebey als geſchäftig gedacht. Einige ſagten: er veranſtalte ſolche Todtenerſcheinungen aus mancherley böſen Abſichten. Andere aber behaupteten: es ſey bloßes Blendwerk des Satans; die eigentlichen Todten erſchienen gar nicht ſelbſt, und es gebe gar keine andern, als teufliſche Geſpenſter. Dies letztere behaupteten mehrere Philoſophen und Theologen in der proteſtantiſchen Kirche, im Gegenſatz gegen die römiſche. Es fehlte aber auch nicht an Gelehrten, die Geſpenſtererſcheinungen phyſiſch erklären wollten; z. B. Cardanus und Jul. Cäſ. Vanini behaupteten, daß die Geſpenſter Ausdünſtungen verweſender Leichname wären, die ſich in der Nacht bey dicker und ſtiller Luft condenſirten, und dann des Verſtorbenen äußere Geſtalt darſtellten. Von denen Philoſophen, die drey Theile des Menſchen unterſchieden, Leib, Seele und Geiſt, (§. 51. Num. 1.), lehrten einige, der Geiſt ſey es, der ſich nach dem Tode als Geſpenſt zeige. So Theophr. Paracelſus, im ſechzehnten Jahrhundert, dem viele Theoſophen und Aſtrologen

folg-

folgten. Er nannte ihn auch Astralgeist, weil er aus den beiden obern Elementen, Luft und Feuer, bestehe; daher er sich nach dem Tode langsamer als der gröbere Körper auflöse und in der Luft schweben könne. Ihm folgte Jak. Böhme; auch mehrere alte Rosenkreuzer, als Rob. Fludd, u. s. f. Diese Philosophen hätten billig aber erst untersuchen sollen, ob denn die Erzählungen von Gespensterercheinungen, die sie zu erklären versuchten, auch wirkliche außer Zweifel gesetzte Facta wären? Dies ist aber mehrentheils nicht untersucht, sondern von ihnen vorausgesetzt worden. Untersucht man die Menge der Gespensterhistorien unbefangen und ohne Vorurtheil, so wird am Ende das Resultat hervorgehen, daß die Gespenster größtentheils nicht wirkliche Wesen, sondern Geschöpfe der Einbildungskraft sind, die oft so unwiderstehliche Wirkung auf den Menschen hat, daß er durch die äußern Sinne etwas zu empfinden meint, was gar nicht da, oder ganz anders da ist, als es ihm vorkommt. Furcht und Bangigkeit hindert dann auch gewöhnlich alles weitere Nachforschen und Untersuchen. Es fehlt auch nicht an arglistigen und leichtsinnigen Leuten, welche die Furcht und Leichtgläubigkeit anderer benutzen und sie mit Gespensterercheinungen schrecken, um ihres eignen Vortheils willen, oder zu ihrer Belustigung. Ferner drücken sich die ersten in der frühesten Jugend beygebrachten Ideen von Gespenstern und andern Gattungen des Aberglaubens so tief und so fest in die Seele ein, daß sich bey vielen Gespensterfurcht durch das ganze Leben nicht ausrotten läßt. Hieraus läßt sich auch die Erscheinung psychologisch erklären, daß selbst Philosophen, die keine Gespenster glaubten, (ja sogar keine Geister,) sich dennoch vor Gespenstern abergläubig fürchteten. Indessen wird kein bedächtiger und bescheidener Philosoph im Allgemeinen entscheidend darüber absprechen. Denn das kann niemand zu beweisen unternehmen, daß die Erscheinung entkörperter Menschen unter den Lebenden etwas unmögliches sey, was nicht geschehen könne. — [Vergl. außer den §. 65. und 66. angeführten Schriften: Hennings Abhandlung von Ahndungen und Visionen, Leipzig, 2te Ausg. 1782, 8., und desselben: Von Geistern und Geisterſehern, daselbst 1780, 8. Jung's Geisterkunde, (der Bibel gemäße Beantwortung der Frage, was von Ahndungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse,) Nürnberg 1808, 8. (In der besten Absicht geschrieben, giebt aber keine genügenden Resultate.)]

Anm. Merkwürdig ist es, daß in der heiligen Schrift nirgends etwas vorkommt, weder im neuen noch im alten Testamente, wodurch die Meinung von Gespenstern begünstigt würde, ungeachtet sie historisch oft

oft erwähnt wird. Auch die Apoſtel, die ehedem ſelbſt an Geſpenſter glaubten, haben hernach nie etwas von dieſer Idee geäußert, nach Chriſti Auffahrt. Dieſes muß alſo mit unter die Dinge gehört haben, worüber ſie hernach durch den Parakletus eines Beſſern belehrt worden ſind, daß ſie alle abergläubige Geſpenſterfurcht ablegten. Aber auf der andern Seite findet ſich nichts in der heiligen Schrift, woraus erhellte, daß die bibliſchen Schriftſteller die Erſcheinung eines Todten unter den Lebenden für etwas ganz unmögliches gehalten hätten. Dieſes weiſe Stillſchweigen der Bibel iſt lehrreich und muß uns in unſerm allgemeinen Urtheil darüber deſto vorſichtiger machen.

Achter Artikel.

Von der göttlichen Vorsehung.

[M. p. 76. sq.]

§. 67.

Was man unter der Vorsehung Gottes verstehe, [M. §. 1. et 2.], und historische Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen dieser Lehre.

I. Man versteht unter der Vorsehung, (wenn man sie nach dem innern Verhältniß definirt,) die ununterbrochene Einwirkung Gottes auf alle von ihm geschaffenen Dinge. Die beständig fortgehenden Verhältnisse aller Dinge gegen Gott und seine Wirkungen auf dieselben gründen sich, (wie es auch die Bibel immer vorstellt,) auf die Schöpfung. Vermöge derselben hat er das Recht und die Macht, sie, wie er will, zu gebrauchen, und ihre Existenz und ganze Wirksamkeit seinen Absichten gemäß zu lenken. Daher nennen die Scholastiker die Vorsehung mit Recht: zweyte Schöpfung. S. §. 46. Will man aber durch die Definition das bestimmen, was von der Sache selbst in die Augen fällt, und was den Erfolg derselben ausmacht, so kann man sagen: sie bestehe in der Regierung und Erhaltung aller Dinge in der Welt, (so auch Morus; so ist es am faßlichsten für den Unterricht); oder die beständige Fürsorge Gottes für alle seine Geschöpfe.

Anm. 1. Das deutsche Vorsehung, Vorsorge, Fürsorge ist dem lateinischen providentia oder procuratio nachgebildet, (wie mehrere wissenschaftliche Wörter,) und dieses wieder dem griechischen προνοια, wiewohl letzteres Wort in der Bibel nicht vorkommt. Doch steht es Weisheit 14, 3. (θεου προνοια διακυβερνᾳ), und Cap. 17, 2. — Προνοειν und providere ist eigentlich praesagire, futura prospicere; und providentia die Vorhersehung. Daher bedeutet es auch praecavere, und endlich curare, procurare. Cic. N. D. II. 65. „non universo generi hominum solum, sed etiam singulis, a Diis consuli et provideri solet". Die Ausdrücke der Bibel davon sind mancherley: יָדַע, רָאָה, 1 Mos. 22, 8., und die übrigen verba videndi und adspiciendi, wie הִשְׁגִּיחַ, Ps. 33,

Ps. 33, 13. (Homer ἐφορᾳν, Od. XIII, 214. ὁρᾳν Il. XXIV, 291. Cic. N. D. I, 20. deus contemplans maria et terras), צָנַי, פָּקַד (Ps. 8, 5., ἀπομναομαι, Hom. Il. XXIV, 428.), חָשַׁב, נָשָׂא פָּנִים, 4 Mos. 6, 26., und die Substant. דֶּרֶךְ, מִשְׁפָּט, עֵצָה, מְזִמּוֹת, מַחֲשָׁבוֹת, עֵינֵי יְהוָה, u. s. w., φρονειν, μελει (1 Petr. 5, 7. 1 Cor. 9, 9.), ἐπισκεπτεσθαι, εἰδεναι, ἐπιγινωσκειν, κριματα, ὁδοι, διαλογισμοι, und dergl.

Anm. 2. Die Lehre von der Vorsehung ist eine der allererheblichsten und wichtigsten, die auf die Ruhe und Glückseligkeit des menschlichen Lebens den sichtbarsten und wohlthätigsten Einfluß hat. Denn 1) ist keine göttliche Vorsehung, so fällt auch alle Gottesverehrung weg. Bekümmert sich Gott um die Welt und die menschlichen Handlungen nicht, so ist er für uns so gut, als wäre er gar nicht da. Handelt der Mensch fromm und tugendhaft, so nimmt Er keine Notiz davon; — lasterhaft, so hat er seine Strafen nicht zu fürchten; wird er unterdrückt, muß er leiden, so ist Gott müßiger Zuschauer, ohne ihm zu helfen. 2) Im Leiden und Unglück bleibt keine Beruhigung und kein Trost übrig, wenn keine Vorsehung ist. Glaube ich aber fest, daß Gott, auch selbst in den größten Widerwärtigkeiten, als Vater für mich sorgt, und selbst das Leiden zu meinem Besten lenkt; so werde ich standhaft und getrost seyn, und vor Kleinmüthigkeit und Verzweiflung bewahrt bleiben.

II. Historische Bemerkungen über die verschiedenen Vorstellungen von der göttlichen Vorsehung.

1) Rohe und wilde Völker hatten den Begriff von der Welt noch gar nicht, sie dachten auch über ihre Entstehung nicht nach, und noch viel weniger über ihren innern Zusammenhang und die Regierung derselben, s. §. 45. Num. 1. und 2.; und wenn sie nach und nach bis zu dem Gedanken kamen, daß alles entstanden sey, so nahmen sie stillschweigends das Ohngefähr oder die Nothwendigkeit als die Ursache aller Dinge an, ohne sich weiter etwas Deutliches und Bestimmtes dabey zu denken. [S. Meiners Historia doctrinae de vero Deo, P. I.] Von der Verbindung und dem Zusammenhange Gottes mit der Welt und von dessen Macht und Einfluß auf dieselbe waren ihre Begriffe natürlich auch sehr mangelhaft und eingeschränkt. S. §. 46. II. Die Gottheit dachte man sich so menschenähnlich als möglich, und verglich sie mit dem irdischen Machthaber und Regenten. Zwar schrieb man ihr große Gewalt und Einfluß auf die Erde zu, wie den weltlichen Oberherren und Herrschern, (und in noch höherm Grade); man suchte daher ihren Schutz, und fürchtete ihre Strafen; aber auf der andern Seite legte man ihr auch viel menschliche Schwachheiten und Unvollkommenheiten bey. Man dachte sie sich zwar als sehr mächtig, (Ζευς δυναται ἁπαντα, Homer,) und schien auch von mehrern andern ihrer Eigenschaften würdige und erhabene Begriffe zu haben; aber so wie der irdische Monarch, bey der größten Macht und dem besten Willen, nicht immer handeln kann, wie er es gut findet und es wünscht, sondern

dern unvorhergesehenen Ereignissen und dem Zwange der Nothwendigkeit oft nachgeben muß: eben so dachte man sich es auch selbst bey der Gottheit, obgleich sie einen weit größern Wirkungskreis habe, und mächtiger sey, als jener. Es kommen auch ihr Zufälle dazwischen, und die allgebietende und unvermeidliche Nothwendigkeit, der die Götter so gut wie die Menschen unterworfen sind, (fatum, μοιρα). — Auch das ganze unter Menschen übliche Decorum pflegte auf Gott übergetragen zu werden, z. B. der Regent kann sich nicht um alle Kleinigkeiten bekümmern, und man glaubt, es sey dies unter seiner Würde. So dachte man es sich bey Gottes Regierung der Welt. Dies waren auch unter den alten Griechen die gewöhnlichsten Volksideen, die wir daher in den alten Dichtern, Homer, Hesiod, Pindar, u. a., finden. Hieraus ist erklärbar, woher oft solche Gott würdige Vorstellungen von seiner Vorsehung und Weltregierung, wie z. B. die im Homer, Od. XIII, 213. fq. (Gott blickt auf die Sterblichen und ihre Thaten und straft die Frevler), oder der Ausspruch: der glückliche Erfolg einer Sache ruht im Schooß der Götter, ἐν γουνασι θεων κειται, Il. XX, 435. fq., mit andern so häufig abwechseln, die uns sehr unanständig vorkommen müssen. — Die Lehre von dem Fatum ist daher sehr allgemein unter rohen Völkern, und unter den Alten waren besonders die Chaldäer wegen ihrer Lehre vom Fatum berufen, die sie mit der Astrologie verbanden, (fatum chaldaicum f. astrologicum). — Die alten griechischen Philosophen gingen eben so größtentheils von solchen Volksideen aus und bearbeiteten sie philosophisch. Da sie fast durchgängig zwey ewige ursprüngliche Wesen annahmen, Gott und die Materie, deren keins das andere hervorgebracht habe, (s. §. 46. II.); so mußten ihre Begriffe von der Einwirkung Gottes auf die Materie und dessen Gewalt darüber, folglich auch über seine Vorsehung, sehr mangelhaft und irrig seyn. Die Lehre von dem Fatum, dem alles, auch selbst die Gottheit, unterworfen sey, lehrte unter den griechischen Philosophen Heraklitus zuerst, dann Parmenides, Democritus, u. A. Cicero (de fato c. 17.) rechnet auch Aristoteles dazu, (von welchem es jedoch ungewiß ist). — Weil nun aber durch diese Vorstellungen die Lehre von der Vorsehung sehr entstellt, und die Freyheit Gottes und der vernünftigen Geschöpfe eingeschränkt wurde; so gab ihr Plato eine andere Wendung, und erklärte sie so, daß sie sich mit jenen Lehren leichter vereinigen ließ; doch bleibt er darin sich nicht immer gleich. Die Stoiker sind als strenge Fatalisten berufen. Aber die Gelehrten haben sehr darüber gestritten, was sie eigentlich unter dem Fatum verstanden hätten. Lipsius behauptete, die Vorsehung, oder das sogenannte vernunftmäßige Fatum, d. i. die von Gott nach

seiner

seiner Weisheit und Freyheit gemachte Ordnung, nach welcher gewisse Erfolge nothwendig kommen müssen. Indessen das stoische Fatum war allerdings physische Nothwendigkeit aller Weltbegebenheiten; zugleich aber beschrieben sie es als eine Vorherbestimmung, welche die Freyheit des Willens nicht ausschließe, und die Begebenheiten zwar gewiß, aber nicht nothwendig mache. — Hierin ist freylich ein Widerspruch, den sie aber nicht wahrnahmen. [S. Tiedemann's System der stoischen Philosophie, Th. II. S. 129. — 142. (Leipzig 1776, 3 Th. 8.).] Epikur hingegen sonderte Gott von der Welt völlig ab, und läugnete die Vorsehung gänzlich, wie Diogenes Laertius und Seneca von ihm sagen. Er meinte auch, daß sich Geschäfte und Sorgen mit der Ruhe der seligen Götter nicht zusammenreimten.

2) Da die Lehre von der unvermeidlichen Nothwendigkeit mit den biblischen Grundsätzen von der Vorsehung durchaus nicht übereinstimmt, und auch sonst bloß philosophisch angesehen die größten Schwierigkeiten hat, so ist sie mit Recht von den christlichen Philosophen als eine vernunftwidrige Lehre gänzlich aufgegeben und geläugnet worden. Aber über die Art und Weise der göttlichen Vorsehung und Regierung sind die Meinungen unter den Philosophen und Theologen dennoch sehr verschieden, und man hat mit darüber gestritten, weil die Sache mit der Lehre de origine et causis peccatorum zusammenhängt. Sie lassen sich unter drey Klassen bringen, die wir schon meist unter den Scholastikern finden. (1.) Einige sind Occasionalisten, und ihre Theorie heißt: Systema causarum occasionalium. Sie behaupten, Gott sey die unmittelbare Ursache der Thätigkeit und Handlungen der Geschöpfe, die Geschöpfe geben ihm nur Gelegenheit dazu, verhielten sich wie Werkzeuge ganz leidend, und müßten geschehen lassen, was Gott durch sie wirke. Was man daher sonst causas secundas nenne, wären nur occasiones agendi. Man nannte sie auch praedeterminantes, weil sie praedeterminationem s. praemotionem physicam annahmen. Dies behaupteten schon unter den Scholastikern mehrere, sonderlich von den Thomisten und Dominikanern, vorzüglich, im funfzehnten Jahrhundert, Gabriel Biel. Diese Theorie nahmen im siebzehnten Jahrhundert viele Cartesianer an, und Cartesius eigne Grundsätze führen darauf; auch unter den Theologen mehrere Coccejaner; desgleichen unter den Arminianischen Theologen einige. Aber die eifrigsten und scharfsinnigsten Vertheidiger des Systema causarum occasionalium waren Nic. Malebranche und Pet. Bayle, der aber doch in mehrerer Hinsicht von Malebranche abgeht; imgleichen Twiß, Maccov, Turretin, und in der römischen Kirche noch jetzt die Dominikaner. — Es ist aber nicht abzusehen,

wo

dabey die Freyheit des menschlichen Willens bestehen könne, ches auch Bayle willig einräumt). Der Mensch wird der hwendigkeit unterworfen; wenn er gut oder böse handelt, ist es ihm, sondern Gott zuzurechnen. Da er nicht handelt, sondern t durch ihn, als durch ein bloßes Organ, so sind seine Hand- en keiner Zurechnung fähig. Allein das ganze Gesetz der Noth- digkeit gilt bloß in der Sinnenwelt; auf das Geisterreich oder moralische Wesen ist es ganz und gar nicht anwendbar. Hier ist heit das höchste Gesetz. Es kann also dies ganze System auf ige und moralische Wesen gar nicht angewendet werden. Die, welche die Unhaltbarkeit und den Nachtheil jener Theorie die gesammte Moral einsahen, behaupteten gerade das Gegen- , daß nämlich die Geschöpfe selbst unmittelbar und durch sich selbst wirkten, nach den ihnen von Gott einmal mitgetheilten Kräften, ey der göttliche Beystand nicht einmal weiter nöthig sey. Sie iren also die Bewegung und Veränderung bey den Geschöpfen bey einer Maschine, z. B. bey einer Uhr, die nun einmal fertig aufgezogen ist und ohne fernern Beystand des Künstlers und in r Abwesenheit ungestört und durch sich selbst fortgeht. Dies it man das System des Mechanismus. Diese Vorstellung n machte schon Durandus, im vierzehnten Jahrhundert, und re Scholastiker; ihr erster Vorgänger war Scotus; und meh- von den neuern mechanischen Philosophen haben sie angenom- , auch Rich. Baxter. Einige haben das Bonnet'sche wickelungssystem zur weitern Ausführung und Unterstützung elben benutzt. Aber auch dies hat große Schwierigkeiten und ist tes nicht würdig. Denn Gott wird nach diesem Systeme, ganz schlich, als ein Künstler gedacht, der sein Werk nun einmal g hat, es verläßt oder seiner Bewegung unthätig und müßig aut. Die Lehre von der Freyheit und Imputabilität kommt ey nicht minder sehr ins Gedränge; und in der Moral und Re- nslehre fallen viele der wichtigsten Motive ganz weg bey dieser rie, dann wenigstens, wenn man consequent zu Werke geht. praktischen Gebrauch ist dies System also ganz untauglich. Jerusalem's Betracht. Th. I. S. 114. f., und tiefsinnige rsuchungen darüber in Kant's Schriften.] (3.) Wegen die- Schwierigkeiten und offenbaren Irrthümer bey beiden entgegen- nden Extremen wählten daher schon mehrere unter den Scho- kern, besonders aber unter den Neuern, die Mittelmeinung, sie behaupteten: Gott habe zwar den Geschöpfen Kraft, zu wir- und selbstthätig zu seyn, mitgetheilt; aber doch so, daß der gött- Beystand (concursus) dabey ununterbrochen mitwirke, weil denselben weder die Sache, die da wirke, noch auch ihre Kraft, zu bewegen und zu wirken, bestehen könne; daß also, wenn ein höpf wirke, Gott zugleich mitwirke. — Durch diese Vorstel-

lung

lung werden die meisten Schwierigkeiten gehoben, und sie ist m
biblischen Vorstellungen am übereinstimmendsten und dem ge
Menschenverstande am einleuchtendsten. Daher wird sie auc
den meisten neuern Philosophen und Theologen mit Recht ang
men, obgleich verschieden modificirt. Mehr darüber wird n
der Folge gesagt werden. Schwierigkeiten bleiben aber bey
gelehrten und philosophischen Entwickelungen der Sache. Und
kommt daher, weil wir Menschen uns von dem eigentlichen in
Modus, wie Gott wirkt und handelt, keinen deutlichen Be
machen können. Wir müssen die Bilder und Vergleichu
immer nur von der menschlichen Weise, zu handeln, hernehmen;
folglich ist unsere ganze Erkenntniß davon nur symbolisch und
gelhaft. Indessen ergiebt sich aus dieser ganzen historischen Dar
lung, vorzüglich aus Num. 1., daß die einfachen und jetzt fast a
mein als richtig anerkannten Vorstellungen von der Vorse
nicht das Eigenthum der alten heidnischen Welt, auch nicht der
losophie derselben, gewesen sind, sondern daß man sie der B
verdankt, die sie früher hatte, ehe sie irgend einem Philosopho
den Sinn gekommen waren. [Vergl. Stäudlin, Materialie
einer Geschichte der Lehre von Gottes Fürsehung. Magaz. für
ligionsgeschichte, B. 3. St. 1. (Hannover 1804, 8.) S. 234.f

§. 68.

Von den Beweisen für die Lehre von der Vorsehung u
Eintheilung derselben.

I. Die Beweise führt man theils aus der Vern
theils aus der Schrift.

1) Aus Vernunftgründen. Es kommt hiebey besonders
den Satz an, daß die Welt nicht von sich selbst, sondern von
ihren Ursprung habe; und dies wird mit eben den Argumente
wiesen, womit man das Daseyn Gottes darthut. (S. §. 46. und
Dieser Satz muß also als ausgemacht zum Grunde liegen.
führt man den Beweis selbst auf doppelte Art: (1.) Aus dem
sen und den Eigenschaften Gottes. Daß Gott nicht nu
alles sorgen könne, sondern auch wolle, ist schon erweislich au
Begriff des allervollkommensten Wesens. Vergl. hierüber §
Daß er das Vermögen dazu habe, erhellt aus seiner Allwi
heit, (er weiß und kennt den Zustand und die Bedürfnisse alle
schöpfe), Weisheit, (er weiß, auf welche Art und durch
Mittel alles zu erhalten und zu regieren sey), und Allmacht,
welcher er alles, was er will, zur Wirklichkeit bringen kann.
es ihm aber auch am Willen nicht fehle, folgt gleichfalls a

r Weisheit und Güte. S. §. 24. und 28. Wenn alle Ge-
öpfe den Grad der Vollkommenheit und des Wohlseyns, dessen
empfänglich sind, wirklich erlangen sollen, so muß Gott auch für
sorgen wollen; Er muß sie erhalten wollen und durch die besten
ittel ihren Wohlstand befördern wollen. Will er aber für alles
gen, so sorgt er auch wirklich dafür. Denn es wäre Schwach-
t und Unvollkommenheit, wenn Gott etwas wollte und dennoch
t ausführte, sofern nämlich die Ausführung auf seiner absoluten
cht beruht. Dieser metaphysische Beweis ist indessen für den
Gen Haufen in seinem ganzen Umfange nicht evident ge-
. (2.) Aus der Beschaffenheit der Geschöpfe selbst. Denn
es ist augenscheinlich, daß die Geschöpfe so wenig im Stande
, sich selbst zu erhalten, als sie zu ihrem Daseyn etwas beygetra-
haben. Es gehört nicht weniger Macht dazu, das Daseyn zu
alten und fortzusetzen, als die Geschöpfe selbst hervorzubringen.
Aus dem Plan- und Zweckmäßigen und der beständig richtigen
dnung und Uebereinstimmung in der Welt erhellt auch, daß sie
einem allweisen und allmächtigen Wesen erhalten und regiert
rde; s. mehr hierüber §. 69. Dagegen ist nun der Einwurf ge-
cht worden: Gott habe doch die Welt so erschaffen können, daß
sich selbst erhalte und der göttlichen Vorsehung nicht bedürftig
. Hierauf läuft das System des Mechanismus hinaus. S. §. 67.
2. Es würde aber dadurch die Freyheit der vernünftigen Ge-
öpfe ganz aufgehoben, und daraus folgen, daß alles nothwen-
g geschehe. Vergl. §. 26.

2) Aus der heiligen Schrift. [M. §. 3. p. 76. f.] Da
gehören mehrere Stellen, die auch unten zum Theil bey den ein-
nen Stücken vorkommen werden. Aber unter denen, die im All-
meinen und ausführlich davon handeln, und die mehrere zu die-
Lehre gehörige Wahrheiten zusammenfassen, sind folgende die
chtigsten: Ps. 8. 19. 90. (§. 20. III.), Ps. 91. 104. (im Artikel
n der Schöpfung), Ps. 139. (§. 22. I.), und im neuen Testamente
ehrere Reden Jesu, als Matth. 6, 25. — 32., auch Cap. 10,
). — 31., und Paulus Rede zu Athen, Apostelgesch. 17, 24. — 28.
s liegen in diesen Stellen folgende Sätze: (1.) Die Erhaltung des
aseyns aller Dinge beruht allein auf Gott. (2.) Gott ist Herrscher
d Eigenthumsherr der ganzen Welt, und diese Oberherrschaft
ündet sich auf die Schöpfung aller Dinge. (3.) Der Zustand und
e Veränderungen der geschaffenen Dinge beruhen auf ihm und
ngen von ihm ab; er bedarf nichts, aber die Geschöpfe erhalten
es, was sie bedürfen, von Ihm. (4.) Seiner Vorsehung ist nichts
klein, nichts zu niedrig und zu gering; sie erstreckt sich auch auf
geringsten Dinge. (5.) Alle Gattungen der Geschöpfe genießen
rch seine Vorsorge so viel Gutes, als sie ihrer Natur nach em-

pfäng-

pfänglich sind. (6.) Besonders zeigt sich die göttliche Vorsehu Menschengeschlechte, sowohl allgemein, als auch bey einzeln schen. Er erhält ihr Leben, verschafft ihnen Nahrung, K und alles, was sie bedürfen. Unter seiner Regierung st menschlichen Handlungen, die Schicksale der Menschen, di tung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts, u. s. f. faßt es, Apostelg. 17, 28., in die Worte zusammen: ἐν αὐτ καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν. (7.) Alles dient dazu: a) uns tige Gotteserkenntniß und Verehrung zu erleichtern und aufzumuntern, (Apostelg. 17, 27.). Eben diese Betrachtu nen dazu: b) Vertrauen auf Gott zu erwecken und einen wohlthätigen und liebenden Vater kennen und sch lernen. S. die Stellen aus Matth. und Jes. 40. am End heilige Schrift wendet überhaupt diese Lehre beständig so dadurch fromme Gesinnungen bey uns erweckt und erhal den sollen. Sie führt uns daher beständig darauf, daß allem, was täglich geschieht, denken sollen, Gott wisse wolle es so, und wirke dabey mit. Wir sollen alles im seyn und im Gefühl der Nähe Gottes thun, ἐνωπιον τ Das οὐδεν ἀνευ του θεου soll gleichsam unsere tägliche seyn. (S. Matth. 10, 29. u. a. Stellen.) [M. §. 3. p. 78. Anm.] So durchaus würdige Vorstellungen von d sehung Gottes, wie in der ganzen Bibel, (denen Vernu Herz jedes nicht ganz verwahrloseten Menschen gleich zu müssen,) findet man bey keinem der ältern Philosophen, die Bibel nicht kannten. Die neuere Philosophie aber v hier ihre richtigern Grundsätze allein der heiligen Schrift.

Anm. Die Vorsehung und Erhaltung wird in der heiligen gewöhnlich dem Vater zugeschrieben, wie auch die Schöpfung selb in so fern Gott die Welt erschaffen hat und erhält, heißt er lich Vater. (S. §. 36.) Aber es finden sich auch Stellen im neu stamente, wo dem Sohne beides zugeschrieben wird, als Hebr. (φερων παντα ῥηματι δυναμεως αὐτου) und Col. 1, 17. (τα πα αὐτῳ συνεστηκε). Von diesen ist schon bey der Schöpfung geh §. 47. II, 2.

II. Von der Beschaffenheit der Vorsehung und vo Eintheilung dieser Lehre, und Ordnung und Folge, in welch in den Schulen abgehandelt zu werden pflegt.

1) Man pflegt die göttliche Vorsehung in Rücksicht a Gegenstände, worauf sie sich erstreckt, einzutheilen: in genera sofern sie sich auf alle daseyende Dinge überhaupt erstreckt; cialem, sofern sie auf die moralischen Wesen, sonderlich a Menschen und menschlichen Angelegenheiten, geht; und specia mam, sofern sie sich auf diejenigen moralischen Wesen, di Bestimmung erfüllen, oder auf Fromme oder Tugendha

reckt. [M. p. 78. §. 4.] Will man aber ganz eigentlich re
en, so kann man nicht behaupten, daß Gott für eins seiner
Geschöpfe an sich mehr oder weniger sorge, als für das andere.
Seine Vorsorge ist an sich betrachtet für alle dieselbe. Aber
icht alle haben für die wohlthätigen Erweise derselben gleichen Grad
er Empfänglichkeit, z. B. das vernunftlose Geschöpf ist nicht
er Art und des Grades der Vollkommenheit und des Wohl-
yns fähig, dessen ein vernünftiges empfänglich ist, und der
asterhafte nicht wie der Tugendhafte. Daher scheint es uns,
aß Gott mehr Vorsorge für die lebenden Wesen als für leblose,
rner daß er mehr Vorsorge für die Menschen als für Thiere
eweise, und für Fromme mehr als für Lasterhafte. Der Grund
ber liegt in der größern oder geringern Empfänglichkeit der Ge-
höpfe. Nämlich das Weltall besteht, so weit wir es kennen,
heils aus leblosen Wesen; theils aus solchen, die zwar Leben
nd Selbstthätigkeit haben, aber keine vernünftige und moralische
Natur; theils aus moralischen Naturen. Auf die letztern ist
er Hauptzweck des Schöpfers gerichtet. Diese sind die vor-
ehmsten und edelsten, und gleichsam Gott am nächsten verwandt.
Sie werden nicht als Maschinen behandelt und können nicht so
ehandelt werden. Bey jenen geht alles nach dem Gesetz der
othwendigkeit und des zureichenden Grundes, bey diesen nach
en Gesetzen der Freyheit. Der höchste für uns denkbare Zweck
ey der Weltschöpfung und Regierung ist der moralische. Dies
n Zweck gemäß regiert Gott sowohl diese Naturen, als auch die
brigen Geschöpfe der Welt, und ihm sind alle übrigen Zwecke un-
tgeordnet.

2) Die eigentliche Art und Weise, (der innere modus,)
r Vorsehung läßt sich so wenig begreifen, wie die Art und
eise der Schöpfung selbst, §. 46. Um sich indessen die Sache
Tgermaßen deutlich zu machen, stellt man es sich bildlich und
F menschliche Weise vor. Aber man kann dabey nicht vorsichtig
ug seyn, um alle menschlichen Unvollkommenheiten davon gehö-
abzusondern. Wenn der Mensch für etwas sorgt, so kommt
auf zwey Stücke an: auf die Vorsorge selbst und auf die Wir-
ng derselben. (1.) Auf die Sorge selbst, (actio interna,
ch den Scholastikern). Hiebey sind Verstand und Wille be-
ftigt. Man muß erkennen, daß etwas fehle, und ein
dürfniß, zu helfen, da sey; ferner überlegen: wie und durch
elche Mittel zu helfen sey; und endlich den Entschluß
fen, die für gut befundenen Mittel anzuwenden. Ist dies ge-
hehen, so folgt die Wirkung der Vorsorge, daß man sich jeman-
s wirklich annimmt, oder ihm hilft. (Dies ist aber bey Gott,
o keine Succession statt findet, im Grunde alles nur Ein Actus.)

Auf

Auf dieſer Vorſtellung der Sache beruht die alte Eintheilung der Vorſehung in drey Actus: προγνωσις ſ. praeſcientia, (er kennt den Zuſtand aller Geſchöpfe genau, und weiß die beſten Mittel, ſie zu erhalten und ihnen zu helfen); προθεσις, decretum, (er beſchließt, dies wirklich zu thun); und διοικησις, adminiſtratio, gubernatio, (es erfolgt die wirkliche Erhaltung und Verſorgung). (2.) Auf die Wirkung derſelben, oder die äußere Handlung oder actio externa. — Um die Art, wie Gott bey ſeiner Vorſehung äußerlich handelt, einigermaßen begreiflich und anſchaulich zu machen, haben die Scholaſtiker dreyerley äußere Actus (Handlungen) der göttlichen Vorſehung angenommen, und nach dieſer Ordnung pflegt dieſe Lehre gewöhnlich abgehandelt zu werden: a) Conſervatio, Erhaltung des Daſeyns der geſchaffenen Dinge, oder: der kräftige und wirkſame Wille Gottes von dem Daſeyn der geſchaffenen Dinge, (identitas eſſendi), quod ipſae ſubſtantiae pergunt eſſe (volente Deo). Er erſtreckt ſich auf ſchon exiſtirende Dinge, und unterſcheidet ſich dadurch von der Schöpfung ſelbſt. Im Grunde iſt die Erhaltung alſo Fortſetzung jenes Willens. Alſo creatio continuata. b) Concurſus, Mitwirkung. Darunter wird die Erhaltung der Kräfte, die Gott den Dingen bey der Schöpfung beylegte, verſtanden, quod vires ſubſtantiarum durant (volente Deo). Der Ausdruck concurſus heißt bey den Scholaſtikern eben ſo viel als auxilium, iſt aber an ſich freylich unbequem, und hat eben die Frage veranlaßt, ob Gott denn auch bey böſen Handlungen helfe oder mitwirke? Mehrere Theologen, (denen auch Döderlein beytritt,) haben den concurſus ganz weggelaſſen, weil ſich die Erhaltung der Exiſtenz ohne Erhaltung der Kräfte nicht denken laſſe; es liege alſo der concurſus ſchon in der Erhaltung. Der Sache nach richtig, doch läßt ſich beides in der Vorſtellung von einander ſcheiden. c) Gubernatio, Regierung, oder providentia ſtricte ſic dicta, d. i. die Anordnung und Lenkung aller Veränderungen und Handlungen der Geſchöpfe zum möglichſten Wohl des Ganzen und der einzelnen Theile deſſelben. — Dieſe Anordnung ſoll auch hier beybehalten werden, jedoch ſo, daß conſervatio und concurſus mit einander verbunden werden. (Von der Eintheilung der providentia in ordinata und miraculoſa ſ. §. 72. II.)

Anm. Anzeige einiger Schriften über die Vorſehung. — Schon unter den alten nichtchriſtlichen Philoſophen iſt manches zweckmäßige und praktiſch brauchbare darüber geſagt, doch auch mit manchen Irrthümern untermiſcht, als in den Schriften der Sokratiker, Xenophon's (Denkwürdigkeiten des Sokrates) und Plato's, auch von mehrern Stoikern als Marcus Aurelius. Unter den Lateinern von Cicero (beſonders de natura deorum) und Seneca (de providentia und in ſeinen Briefen). Unter den ältern chriſtlichen Schriftſtellern haben einige eigne Schriften darüber

darüber geschrieben. Chrysostomus, Bücher von der Vorsehung. Gregor von Nazianz in seinen Reden, vorzüglich der sechzehnten. Theodoret, Sermones de providentia. Von den Lateinern Salvianus Massiliensis, aus dem fünften Jahrhundert, De gubernatione Dei. Von neuern Schriften enthalten in speculativer Hinsicht die Kantischen, die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft, viel Beachtenswerthes, und andere Werke über Religionsphilosophie. Solche Schriften, worin die Lehre mehr populär und gemeinfaßlich vorgetragen wird. Dahin gehört vieles in Jakobi's Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes, 4 Theile, 3te Ausgabe, Hannover 1765, 66, 8. Ingleichen in Jerusalem's Betrachtungen über die wichtigsten Wahrheiten der Religion. Heinr. Sander über die Vorsehung, 2 Thle, Leipzig 1780, 1781, 8. (im ersten Theile wird der historische Beweis gut vorgetragen). Desselben Schrift: Für Anbeter Gottes, Leipzig 1780, und Zollikofer's Betrachtungen über das Uebel in der Welt, Leipzig 1777, gr. 8., und mehrere seiner Predigten, (populär-philosophische Abhandlungen in Predigtform). Jacob's Schrift von der Religion. Auch viel schönes, praktisch-brauchbares für den Religionslehrer in Köppen's trefflichem Buche: Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit.

§. 69.

Von den beiden ersten Handlungen (actus) der Vorsehung: Erhaltung des Daseyns und der Kräfte (conservatio und concursus).

I. Von der Erhaltung der Geschöpfe überhaupt. Die Hauptabsicht bey der ganzen Vorsehung geht auf die Wohlfahrt oder das Wohlseyn der Geschöpfe. Von Gott hängt das Daseyn und Wohlseyn jedes Geschöpfs in jedem Augenblicke ab. Die Kräfte, die ein jedes Geschöpf vom Anfang seines Daseyns an hat, und die Gesetze, wonach diese Kräfte wirken, sind allein von dem Willen Gottes abhängig. Der Wille Gottes ist die wirkende Ursache ihres Daseyns. Derselbe Wille Gottes ist aber auch die wirkende Ursache der Fortdauer jener Kräfte und ihrer Gesetze. Diese Gesetze, wonach die Kräfte der Dinge wirken, nennt man leges naturae. — Diese einzelnen Sätze müssen hier noch etwas weiter ausgeführt und erläutert werden.

1) Der Beweis davon, daß Gott das Daseyn und die Kräfte aller geschaffenen Dinge erhalte, wird geführt:

(1.) Aus der Zufälligkeit (contingentia) der Welt. Die Welt ist nicht nothwendig, sondern zufällig, und hat den Grund ihres Daseyns nicht in sich, sondern in Gott. (S. §. 15. und §. 46.) Sie muß also auch durch eben die Kraft, die ihr das Daseyn gegeben hat, fortdauern. Gott konnte bey dem Rathschluß von der Weltschöpfung nicht bloß gleichsam auf den gegenwärtigen Augenblick sehen, da er sie schuf, sondern er mußte die ganze künftige Zeit

ihres Daseyns und ihrer Dauer in seinem Rathschlusse mit umfaßen. Dieser Rathschluß des göttlichen Willens kann nun nicht veränderlich seyn, (er kann nicht abgeändert werden, es kann nichts dazwischen kommen,) sondern er muß mit den geschaffenen Dingen zugleich fortdauern. Die Dauer der Geschöpfe ist also in jedem Augenblicke ihres Daseyns mit dem Rathschlusse Gottes von der Schöpfung derselben in so genauer Verbindung, daß sie selbst im Gedanken kaum davon getrennt werden kann. S. die Theorie von den göttlichen Rathschlüssen, §. 32.

(2.) Aus der Erfahrung und Geschichte. Auf diese Art läßt sich die Sache am anschaulichsten machen. S. besonders Sander in der angeführten Schrift, und die teleologischen Schriften §. 15. I, 2. am Ende. Wenn wir hier auch nur bloß bey der Sinnenwelt stehen bleiben, und auf das Plan- und Zweckmäßige derselben sehen, so dringt sich uns die Ueberzeugung auf, daß sie nicht Werk des Zufalles und des blinden Ohngefährs sey, sondern lauter Anordnungen einer zwar unsichtbaren, aber alles mit der größten Weisheit leitenden und regierenden Intelligenz. Von der Art sind z. B. folgende teleologische Bemerkungen und Betrachtungen, deren sich unzählige machen lassen. Keine Art von Geschöpfen ist, aller Nachstellungen, Unglücksfälle und Veränderungen des Erdbodens ungeachtet, ganz untergegangen. Keine leidet wesentliche Veränderungen. So wie uns die alten Schriftsteller, (Moses, Homer, Aristoteles,) die Natur und die Eigenschaften der Thiere beschreiben, des Löwens, Pferdes, Krokodils, u. s. w., so sind sie noch jetzt unverändert. Auch die Individuen jeder Art bleiben im Ganzen unverrückt im gleichmäßigsten Verhältnisse und Ebenmaaße. Reißende Thiere pflanzen sich in geringerer Anzahl fort, als zahme und häusliche. Die kurzlebenden Thiere, (besonders die Insekten,) pflanzen ihr Geschlecht in sehr großer Anzahl fort; die langlebenden bringen weniger Junge zur Welt. Brächten die kurzlebenden Insekten so wenig Junge hervor, als der Löwe und Elephant, so wäre ihr Geschlecht längst ausgestorben; brächte der Löwe und Elephant so viel Junge zur Welt, wie diese, so würde der Erdboden nicht zureichen, ihre Anzahl zu fassen und zu nähren, und andere Thierarten wären durch sie längst verdrängt und ausgerottet worden. — In der Körperwelt ist beständige Ebbe und Fluth; auf einer Seite Tod, Verderben, Untergang; auf der andern Seite Lebenskraft und immer wieder erneuerte Thätigkeit und Wirksamkeit, kurz, lauter gegen einander wirkende und durch Zerstörung neubelebende Kräfte; — und dennoch bleibt am Ende alles im Gleichgewicht und Ebenmaaß und in der schönsten Ordnung, und jede scheinbare Disonanz löset sich doch zuletzt wieder in die vollkommenste Harmonie auf. Jedes empfindende Geschöpf sieht

in solcher Verbindung mit der übrigen Welt, daß es das findet, was zu seiner Erhaltung und seinem Wohlseyn nöthig ist. Wer alles dies mit Aufmerksamkeit betrachtet, wird natürlich auf den Gedanken geführt, daß dieses von den Anordnungen eines höchst verständigen, weisen und alles planmäßig regierenden Wesens herrühren müsse. Dies alles, das so verhältnißmäßig angeordnet, und so weise und genau berechnet und gegen einander gleichsam abgewogen ist, kann nicht Werk eines blinden Zufalls seyn! Gegen diesen bloßen Gedanken sträubt sich der gesunde Menschenverstand.

(3.) Aus den ausdrücklichen Aussprüchen der heiligen Schrift, die also mit dem, was die Erfahrung und Geschichte uns so deutlich lehren, hier vollkommen übereinstimmt, und uns selbst durch ihren Vorgang und ihr Muster Anleitung giebt, solche Betrachtungen anzustellen, und solche Folgen daraus herzuleiten. Dahin gehört vorzüglich Ps. 104, 8. — 16. 27. 28.; und V. 29. stellt den Satz auf, daß das Leben und die Dauer der Geschöpfe ganz in Gottes Händen stehe: „Du nimmst ihnen den Lebensodem; sie sterben, und werden, was sie waren, Staub! Du hauchst dann wieder deinen Lebensodem aus; es werden neue Menschen geboren. — Du erneuerst die Gestalt der Erde.“ Dahin gehören auch die zum praktischen Unterricht so brauchbaren und musterhaften Vorstellungen Jesu, Matth. 6, 26. f. Cap. 10, 29. Kein Haar fällt vom menschlichen Haupte, kein Vogel kommt um, keine Feldblume welkt ohne Gottes Vorwissen und Willen. Also sollen wir, (die wir zu weit höhern Zwecken geschaffen sind,) getrost seyn und Gott vertrauen, und uns vor allen ängstlichen Sorgen, Mißmuth, Kleinmüthigkeit, Verzweiflung hüten. Denn sorgt Gott für das Geringere, um wie vielmehr wird er für das Größere sorgen! für uns also, deren Bestimmung erhabener ist, als die der übrigen Erdgeschöpfe! — Unser Leben, Thätigkeit und ganzes Daseyn kommt von ihm, und er sorgt stets als Vater für uns. Apostelg. 17, 28.

2) Bey den Kräften, die Gott den Geschöpfen beygelegt hat und deren Fortdauer er erhält, kommen zwey Stücke in Betrachtung: Maaß und Gebrauch der Kräfte.

A. Das Maaß (modus) der Kräfte. Dies ist wieder entweder wesentlich (essentialis s. naturalis), d. i. zum Daseyn des Geschöpfs nothwendig erforderlich, so daß es im Ermangelung dieser Kräfte aufhören würde, das zu seyn, was es ist; oder zufällig (accidentalis), indem das Verhältniß der Kräfte bey den einzelnen zu einer Gattung gehörigen Subjekten sehr verschieden seyn kann und wirklich sehr verschieden ist. Diese accidentellen Kräfte und Fähigkeiten sind entweder angebo-

ren (congenitae), oder erlangt (acquisitae) und durch Anstrengung und Uebung erhöht und verstärkt. Z. B. daß der Mensch Vernunft, Gedächtniß, Einbildungskraft hat, ist ihm wesentlich; (vires essentiales): aber ein Mensch übertrifft den andern an diesen Kräften und Fähigkeiten; dies ist das Accidentelle. Einer hat eine natürliche und angeborne Fähigkeit und Talent zu gewissen Künsten oder andern Geschäften, (z. B. Poesie, Tonkunst, Mahlerey); ein anderer erlangt die Geschicklichkeit darin mehr durch Fleiß und Anstrengung. Auch in dieser Verschiedenheit des Maaßes der Kräfte, und der weisen Abstufung und Vertheilung derselben bey lebenden und leblosen, vernünftigen und vernunftlosen Geschöpfen zeigen sich die deutlichsten Spuren der weisen göttlichen Vorsehung.

B. Der Gebrauch (usus) dieser Kräfte. Es ist augenscheinlich, daß den Geschöpfen der Gebrauch ihrer Kräfte zu ihrem Nutzen und zum Nutzen des Ganzen verliehen ist. Dies fällt bey den belebten Geschöpfen sehr deutlich in die Augen, z. B. bey den Thieren und dem ihnen beygelegten Instinkte. [S. Reimarus treffliche Schrift: Von den Trieben, besonders den Kunsttrieben der Thiere.] Der Mensch steht hierin den Thieren nach, bey ihm ist wenig von Instinkt, er hat keine angebornen Fertigkeiten. S. Vorbereit. §. 4. Aber er ist ein moralisches Wesen, er hat dafür Verstand und freyen Willen, wodurch er zum Handeln determinirt wird. (S. §. 26. I.) Hierin besteht der große Vorzug des Menschen vor andern Geschöpfen der Erde; dadurch ist er Gott mehr ähnlich, ihm näher verwandt, als alle andern Erdengeschöpfe, und Gott hat dem Menschen das Vermögen gegeben, seine Kräfte dergestalt zu gebrauchen, daß der Freyheit des menschlichen Willens dabey auf keine Weise Eintrag geschieht. — Hieraus folgt: (1.) daß Gott die erste Ursache (causa prima) aller Kräfte der Geschöpfe ist. (2.) Daß man zwar in gewissem Sinne sagen könne, daß Gott bey den freyen Handlungen der Menschen mitwirke, weil nämlich das Vermögen und die Kräfte zum Handeln, auch zu den freyen Handlungen, von ihm sind, und von ihm in jedem Augenblicke allein abhängen. Er weiß auch selbst ihre bösen Handlungen zum Besten zu lenken. (3.) Weil aber dies doch leicht zu Mißverständnissen führen, die menschliche Freyheit aufheben, und Gott als Urheber oder Beförderer des Bösen darstellen könnte; so ist es besser, wenn man hier Kräfte und Anwendung derselben bey freyen Handlungen der moralischen Geschöpfe genau unterscheidet. Die Kräfte kommen von ihm; aber die Anwendung oder den Gebrauch derselben zu freyen Handlungen hat er den moralischen Geschöpfen überlassen. Dies bringt die Natur eines moralischen Wesens mit sich;

sich; es würde aufhören, ein moralisches Wesen zu seyn, wenn es dem Zwange der Nothwendigkeit unterworfen wäre, und nicht nach den Gesetzen der Freyheit handeln könnte, daß es das wählte und thäte, was seine Vernunft fürs Beste erkennt. §. 26. I. Er ist also nicht wirkende Ursache ihrer freyen Handlungen. Dies haben die alten scholastischen Theologen so ausgedrückt: Deum concurrere (wirke mit) ad materiale actionis liberae; d. h. er sey die erste Ursache der Kräfte, gebe dem Menschen die Kräfte dazu und erhalte sie in jedem Augenblicke seines Daseyns: aber nicht ad formale actionis liberae; d. i. er sey bey der freyen Handlung selbst nicht die wirkende Ursache. Z. B. wenn ein Mensch seinen Mund aufthut, zu lügen, oder falsch zu schwören, so ist die Kraft, den Mund aufzuthun und zu sprechen, auch in diesem Augenblicke, von Gott, (concurrit ad materiale actionis); aber die Anwendung dieser Kraft (formale actionis) ist dem Menschen überlassen. Er konnte ihn auch aufthun, die Wahrheit zu reden und Gott zu verherrlichen. Es ist also die eigne Handlung des Menschen, und kann ihm daher zugerechnet werden, welches nicht statt finden könnte, wenn sie von einem andern herrührte.

Anm. Die Betrachtungen über die Erhaltung des Daseyns und der Kräfte der sämmtlichen geschaffenen Dinge geben uns besonders Anleitung, die göttliche Weisheit und Güte recht zu erkennen und zu bewundern, und uns dadurch zur wahren Heiligung zu führen; und diese Anwendung macht auch die heilige Schrift davon; und ihr Unterricht, den sie davon giebt, ist eben daher so ganz vorzüglich auf das Praktische berechnet. (S. oben bey diesen Eigenschaften, §. 24. und 28. II. Vergl. Cic. de N. D. II, 39. f., besonders C. 47.)

II. Von der Erhaltung des Daseyns (conservatio) und der Kräfte (concursus) der Menschen insbesondere.

1) Die Menschen sind auf dieser Erde die einzige Art von Geschöpfen, die eine moralische Natur, oder die Vernunft und Freyheit haben; sie sind folglich als solche eines weit höhern Grades der Vollkommenheit und Glückseligkeit fähig, als ihre übrigen Mitgeschöpfe. Daher ist Gottes Vorsorge für sie noch weit sichtbarer und erscheint gleichsam wirksamer und thätiger, als bey andern Geschöpfen. Matth. 6, 26. (οὐχ ὑμεις μαλλον διαφερετε αὐτων;), Apostelg. 17, 26. 28. (γενος θεου ἐσμεν). Von dieser für die Erhaltung des Menschengeschlechts sorgenden Vorsehung haben wir auch aus der Erfahrung Beweise in Menge. [S. die teleologischen Schriften, und Süßmilch's Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, (vierte Ausgabe, von Baumann verbessert,) Berlin 1788, 3 Thle, 8.] Doch dieses nur vom Allgemeinen, aber:

2) Auch

2) Auch das Leben und die bestimmten Kräfte jedes einzelnen Menschen hängen von Gott ab. [M. p. 77. n. 3.]

a) Von dem Leben einzelner Menschen. Der Ursprung des menschlichen Lebens ist auch bey einzelnen Menschen von Gott abhängig.

Gott bleibt daher immer unser Schöpfer und der Geber unsers Lebens, wenn gleich unsere Eltern Werkzeuge und Mittelspersonen sind, durch welche wir auf die Welt kommen. So erklärt sich auch immer die heilige Schrift darüber: Gott bildete, er bereitete uns, u. s. w., Hiob 10, 8. 11. 12. Apostelg. 17, 25. 27. Ps. 139, 13. — 16.; und eben so hängt auch die Erhaltung und Fortdauer des Lebens jedes einzelnen Menschen, und alle Schicksale und Veränderungen desselben ganz von Ihm ab; er bestimmt ihm Zeit, Ort, Umstände des Lebens, Ps. 90. 91. 139. Apostelg. 17, 24 Matth. 6. und 10. Um dies anschaulich darzustellen und uns recht faßlich zu machen, legten die alten Hebräer Gott ein Schicksalsbuch und Lebensbuch bey, worin jeder lebende Mensch eingeschrieben sey und gleichsam seine eigne Rubrik habe, Ps. 139, 16. Daher ausgelöscht werden aus dem Lebensbuche, d. i. sterben, 2 Mos. 32, 32. Ps. 69, 29. Der Sinn des Bildes ist: Gott ist der Anfang und das Ende unsers Lebens und alle unsere Schicksale auf das genaueste bekannt; es hängt in unserm Leben alles von ihm ab, und er regiert und lenkt dies alles. — Auch das Ende unsers irdischen Daseyns, der Tod (vitae terminus), hängt, bey aller scheinbaren Zufälligkeit desselben, dennoch von Gott ab. Hiob 14, 5. (Dem Menschen ist ein Ziel gesetzt, das er nicht überschreiten kann). Ps. 90, 3. (Du läßt sie sterben, und sprichst: Kehrt wieder zum Staube). Ps. 31, 16. Ps. 39, 5. Diese und ähnliche Stellen hat man aber häufig irrig von einem unbedingten Rathschluß Gottes über Leben und Tod der Menschen verstanden. Dieser falschen Meinung von der Unbedingtheit und Unwiderruflichkeit des festgesetzten Lebensziels muß der christliche Religionslehrer sorgfältig entgegenarbeiten, da man sie oft selbst bey Gebildeten und sonderlich häufig beym gemeinen Mann findet. Sie kann den Menschen zu den tollkühnsten und gefährlichsten Unternehmungen führen, und wer einmal fest davon überzeugt ist, verachtet, wenn er consequent handelt, alle Heilmittel in Krankheiten und Verwahrungsmittel gegen Gefahren. Denn ist sein Lebensziel einmal da, so helfen sie ihm nichts; und ist es noch nicht gekommen, so sind sie auch ganz unnöthig. Diese Vorurtheile waren im Orient ehedem sehr weit verbreitet; auch Muhamed war ein strenger Fatalist und Prädestinatianer. Er nahm eine unveränderliche Vorherbestimmung aller menschlichen Schicksale und auch der Todesstunde jedes Menschen an. Weil nun die neuern europäischen Christen, unter allen Muhamedanern, die Türken an

ge-

genaueſten kannten, bey ihnen dieſe Lehre fanden, und den nachtheiligen Einfluß, den ſie bey ihnen hatte, deutlich wahrnahmen; ſo nannten ſie die Lehre von dem vorherbeſtimmten unveränderlichen Lebensziele, das weder verlängert noch verkürzt werden könne, fatum Turcicum, richtiger Muhamedicum. Auch mehrere alte Philoſophen, die ein Fatum annahmen, kamen auf dieſe Idee. S. §. 67. Daher das ſtoiſche Dilemma, deſſen auch Cicero (de fato) gedenkt: Si fatum tibi eſt, ex hoc morbo convaleſcere, ſive medicum adhibueris, ſive non, convaleſces. Mit dieſem Princip läßt ſich auch der Selbſtmord vertheidigen, oder doch entſchuldigen, wie dies auch wirklich von einigen geſchehen iſt. Es gründet ſich dieſer theoretiſche Irrthum auf falſche Begriffe von den göttlichen Rathſchlüſſen. Gott ſieht und weiß allezeit vorher, wie lange ein Menſch leben wird; alſo muß freylich der Erfolg mit dieſer Vorausſehung Gottes genau übereintreffen, weil ſich Gott, der Allwiſſende, in dieſer Vorausſehung nicht irren kann. Aber wenn man dabey ſtehen bleibt, ſo iſt dies eine einſeitige Anſicht einzelner göttlicher Eigenſchaften, die zum Irrthum führt. Gott hat zwar einen Rathſchluß gefaßt über die Lebensdauer jedes Menſchen; aber eben darum, weil er allwiſſend iſt, ſo hat er dieſen Rathſchluß nicht anders gefaßt, als in Rückſicht auf natürliche und moraliſche Urſachen; ſeine Vorſehung macht es alſo an ſich nicht unbedingt nothwendig, daß deswegen der Menſch zu dieſer Zeit ſterben müßte. Es iſt ein decretum Dei conditionatum, das ſich auf ſein Vorherwiſſen aller der Umſtände, worein der Menſch kommen wird, und aller ſeiner freyen Handlungen gründet. S. §. 32. I. gegen Ende. Gott ſieht vorher, wie der Körper des Menſchen beſchaffen ſeyn werde, in was für Lagen ein jeder Menſch komme, wie ſeine moraliſchen Handlungen ſeyn werden, und was daraus für ihn folgen werde, u. ſ. f. Danach faßt er ſeinen Rathſchluß über das Lebensziel ab. Auch nach der Leibesbeſchaffenheit, die ein jeder mit auf die Welt bringt, und die wieder von ſo vielerley andern unter der göttlichen Vorſehung ſtehenden und Gott genau bekannten Umſtänden abhängt, iſt jedem ſein Lebensziel von Gott beſtimmt. Dies Lebensziel, auch ſofern es von der Beſchaffenheit ſeines Körpers abhängt, kann der Menſch nicht überſchreiten. Sind die Räder der Uhr ausgelaufen, ſo ſteht ſie freylich ſtill; hat die Blume ausgeblüht, ſo verwelkt ſie; und der Menſch kann ſich keinen neuen Körper wiedergeben, (Gott kann es; dann iſt es aber etwas außerordentliches oder ein Wunder). Dieſes, von der natürlichen Leibesbeſchaffenheit und andern natürlichen Umſtänden abhängende Lebensziel nennt man nun das natürliche Lebensziel; und dies kann der Menſch ſelbſt nicht verlängern. Wenn nun aber ein Menſch früher ſtirbt, als er natürlicher Weiſe geſtorben ſeyn würde, es ſey nun

nun durch eigne oder durch anderer Schuld, oder durch äußere Zufälle, (die aber Gott auch alle weiß, und die alle unter seiner Vorsehung und weisen Regierung stehen); so sagt man, er sey außer natürlich gestorben, und nennt sein Lebensziel außernatürlich, praeternaturalem, ingleichen consequentem vitae terminum, so wie jenes antecedentem. Die Bibel gebraucht davon den Ausdruck: seine Tage erfüllen, (מָלֵא אֶת יָמָיו), oder: nicht erfüllen, Jes. 65, 20.; d. i. seine natürliche Lebenszeit ausleben, oder nicht ausleben; sein natürliches Ziel erreichen, oder es nicht erreichen. Danach sind nun auch die biblischen Stellen zu verstehen, wo es von Gott heißt: Er verlängere oder verkürze jemandem das Leben. Er ordnet nämlich den Lauf der Natur so, daß jemand länger oder kürzer lebt, als er nach menschlichen Erwartungen, d. i. natürlicher Weise, gelebt haben würde. — Hieraus erhellt also, daß der Mensch zur Verlängerung des natürlichen, ihm von Gott, dem Allwissenden, bestimmten Lebensziels nichts beytragen kann, wohl aber zur Verkürzung. — Der Mensch wird also z. B., (um bey jenem stoischen Dilemma zu bleiben,) wenn er krank wird, allerdings den Arzt gebrauchen, und die ihm vorgeschriebenen Mittel anwenden müssen, weil er nie gewiß wissen kann, ob sein natürliches Lebensziel da ist. Der Rathschluß Gottes über seinen Tod und sein Leben ist in diesem Falle, (wie wir es uns menschlicher Weise vorstellen müssen,) bloß bedingt. Wenn er die Mittel gebraucht, so wird er besser; wo nicht, so stirbt er: und nach seiner Allwissenheit sieht Gott freylich voraus, ob er sie gebrauchen wird oder nicht; weiß also auch voraus, ob er sterben werde oder nicht. — Es ist über den terminus vitae sonderlich im siebzehnten Jahrhundert viel Streit entstanden in den Niederlanden unter den reformirten Philosophen und Theologen bey Gelegenheit der Schrift des Beverovicius: Quaestiones epistolicae de vitae termino fatali, Dortrecht 1634, 8., und vermehrt, Leiden 1636, 4.

b) Von den Kräften jedes einzelnen Menschen. Diese menschlichen Kräfte, die Gott zum Urheber haben, sind sehr verschieden und mannichfaltig, gehören aber alle zu zwey Hauptgattungen, der Seele und des Leibes, geistige und körperliche. So wenig sie der Mensch sich selbst gegeben hat, so wenig kann er sich auch bloß durch eigne Kraft und Geschicklichkeit im Besitz derselben erhalten. Die Bibel beschreibt sie daher beständig mit Recht als eine Gabe oder Geschenk Gottes: äußeres Ansehn, Vorzüge des Geistes, gute Beurtheilungskraft, Gedächtniß, Gelehrigkeit; — und daß ein Mensch den andern hierin übertrifft, ist der Wille und die weise Anordnung Gottes. 2 Mos. 4, 11. Jac. 1, 17. 1 Cor. 4, 7. Das glückliche Zusammentreffen der Umstände, wodurch uns oft Arbeiten, die uns und andern unmöglich schienen, leicht gemacht werden, (welche

die

die Menschen oft einem glücklichen Ohngefähr zuzuschreiben pflegen,) ist Gottes Werk, Gottes weise Fügung; und das Gelingen unserer Bemühungen haben wir nicht eigner oder uns selbst gegebener Geschicklichkeit, sondern lediglich seiner wohlthätigen Vorsehung zu verdanken. Diese frommen und anspruchslosen Gesinnungen, wodurch wir im heilsamen Gottvertrauen gestärkt, und gegen allen Stolz und Eigendünkel verwahrt werden, empfiehlt die Bibel beständig. Sie schreibt daher alles dieses Gott geradehin, als der causa prima, zu; doch so, daß causae secundariae, (Nebenursachen, Mittelursachen,) die aber alle von ihm abhangen, nicht ausgeschlossen werden. [M. p. 77. n. 1. et 2.] Hieher gehört unter andern Ps. 127., worin der Satz ausgeführt wird: „Alle unsere noch so angestrengte und mühevolle Arbeit ist vergeblich, wenn Gott nicht Gedeihen und Kräfte dazu schenkt".

Anm. Alle diese Betrachtungen über die Erhaltung unsers Daseyns, unserer Kräfte und unserer Thätigkeit sind sehr lehrreich und praktisch; sie geben uns vielen Stoff zur Zufriedenheit und Freude, und erwecken uns zu herzlicher Dankbarkeit gegen Gott. Christus nutzt sie besonders dazu, uns zu belehren, daß wir nicht mißtrauisch gegen Gott seyn und uns keine ängstlichen Sorgen machen sollen. Da Gott für die leblosen Geschöpfe und für die Thiere so sichtbar sorge, um wie vielmehr für uns, die wir zu höhern Zwecken von ihm bestimmt sind! Matth. 6, 25. f. Er warnt auch darum besonders vor ängstlichen Nahrungssorgen, weil sie uns von wichtigern Dingen abhalten, uns von Gott abziehen, und uns die Empfänglichkeit für Religion und göttliche Belehrung rauben. Luc. 8, 14.: αι μεριμναι του βιου συμπνιγουσι τον λογον, hindern die Kraft und Wirkung des heilsamen göttlichen Unterrichts an unserm Herzen.

§. 70.

Von der dritten äußern Handlung (actus) der Vorsehung, oder von der göttlichen Regierung (gubernatio s. providentia stricte sic dicta) überhaupt.

(S. §. 68. II. am Ende.) [M. §. 5. seq. p. 78.]

I. Worin die göttliche Regierung bestehe. Aus §. 69. erhellt, daß Gott jede wirkende Ursache in der Welt, sie sey frey handelnd oder nicht, und auch jede Wirkung derselben, und alle Folgen dieser Wirkung, auf das genaueste kenne, sie zu seinen Absichten anwende und nach seinem Willen lenke. Hieraus folgt, daß alle Veränderungen der Geschöpfe, die activen und passiven, von Gott abhängen, und daß er sie nach seiner Weisheit und Güte zum möglichst großen Wohlseyn des Ganzen ordnet und lenkt. Und eben in dieser Lenkung und Anordnung der Veränderungen und Handlungen der Geschöpfe zum möglichsten Wohl des Ganzen und der einzelnen Theile desselben besteht die göttliche Regierung.

Dies

Dies Wohlseyn des Ganzen kann aber nicht ohne das Wohlseyn der einzelnen Individuen, (deren Summe und Inbegriff eben das Ganze ausmacht,) bestehen. Die Summe von Wohlseyn der einzelnen Individuen macht also eigentlich das Wohlseyn des Ganzen aus. Darum hieß es in der Beschreibung: zum möglichsten Wohl des Ganzen und der einzelnen Theile desselben. Um nun hier in seinem Urtheil über das Glück in der Welt nicht zu fehlen, (wie oft genug geschieht,) müssen folgende Sätze gemerkt werden: 1) Die Vollkommenheit und das Wohlseyn der Geschöpfe ist verschieden und verhältnißmäßig. Nicht alle Geschöpfe sind eines gleichen Wohlseyns und gleicher Grade desselben fähig und empfänglich. Das Thier zum Beyspiel fühlt sich befriedigt, wenn es seine Nahrung findet und seinen übrigen Naturtrieben folgen kann. Zum Wohlseyn der moralischen Geschöpfe aber, als des Menschen, ist dies nicht hinreichend, er hat eine höhere Bestimmung und ist eines höhern Glücks fähig. Und auch selbst bey den Menschen giebt es, nach Verschiedenheit der Anlagen, der Fähigkeiten und selbst des Alters, verschiedene Arten und Stufen des äußern Wohlseyns; z. B. anders ist das Wohlseyn, dessen Kinder empfänglich sind, anders bey Erwachsenen. — 2) Die Einrichtung der Welt, die Gott zum Urheber hat, bringt es so mit sich, daß oft das Wohlseyn eines Geschöpfs der Wohlfahrt eines andern nachsteht und aufgeopfert wird. Dies lehrt die Erfahrung; und wenn diese nicht laut spräche, so würden die Philosophen demonstriren, daß es nicht so seyn könne: z. B. viele Thiere werden von andern getödtet und zu ihrer Nahrung angewendet; und wie sehr leidet nicht die Wohlfahrt vieler Geschöpfe durch die freyen Handlungen der Menschen! Hier können wir Kurzsichtige uns nicht anmaßen, über diese Einrichtungen und Zulassungen Gottes zu klügeln, oder zu wähnen, daß es habe anders seyn können oder sollen. Es gehörte dies einmal in den Plan Gottes, den wir nie durchschauen können, der aber eben darum, weil Gott ihn wählte, gewiß der beste, der weiseste und einzig zweckmäßige seyn muß. So lehrt auch die heilige Schrift, und weiter können wir hier mit aller unserer spekulativen Philosophie nicht kommen. S. §. 48. am Ende, und unten §. 71. II. — 3) Häufig ist das Wohlseyn an gewisse Bedingungen gebunden, von deren Erfüllung der Genuß desselben abhängt; z. B. wer gesund seyn will, muß mäßig leben. Kann oder will Jemand diese vorgeschriebenen Bedingungen nicht erfüllen, so ist es Gott nicht beyzumessen, daß seine Wünsche nicht erfüllt werden. — Diese Betrachtungen lassen die mehresten Menschen aus der Acht, und klagen daher und murren über die göttliche Regierung, wenn es nicht nach ihren Wünschen geht. Es wird hiebey aber auch meistens darin gefehlt: (1.) daß man bloß in den Genuß Einer Art von Gütern, (die einem etwa gerade fehlen,) den Besitz der ganzen Glückseligkeit setzt; und oft sind es nicht die wahren Güter, sondern

ver-

vergängliche ungewisse Güter, die uns, wenn wir sie auch besäßen, doch nicht zufrieden und glücklich machen würden. Wie sehr gereicht es manchem Armen oder Kranken, der sich reich oder gesund wünscht, zu seinem zeitlichen und ewigen Glück, daß seine Wünsche nicht befriedigt werden! (2.) Daß man vergißt, auf die Wohlfahrt des Ganzen zu sehen, und nicht bedenkt, daß einzelne Individuen oft um des allgemeinen Wohls willen gewisse Vortheile aufopfern müssen, die ihnen aber gewiß auf andere Weise ersetzt und vergütet werden; wie man dies der Güte Gottes zutrauen kann, und wie es auch oft selbst in diesem Leben schon die Erfahrung deutlich lehrt. (3.) Daß man zu sehr nur die gegenwärtigen unangenehmen Empfindungen beachtet, und nicht erwägt, daß in dem jetzigen Leiden, oder Mangel des Wohlseyns, oft der Keim und die Ursache unseres künftigen desto größern zeitlichen und ewigen Glücks verborgen liegt. (4.) Daß man Gott oft sehr ungerecht anklagt, daß er uns gewisse Glücksgüter versagt, oder entzogen habe, da es doch unsere eigne Schuld ist, daß wir sie nicht besitzen und genießen. Wie mancher Kranke und Mangelleidende klagt Gott als Urheber seiner Leiden an, da ihm doch sein Gewissen sagen müßte, daß er es selbst sey!

II. Wie die göttliche Regierung bewiesen werde.

1) Aus der Natur und Einrichtung der Dinge in der Welt, (argumentum physicum). Der menschliche Verstand kann sich nicht vorstellen, daß die bewunderungswürdige Ordnung und Zusammenstimmung im Weltall, da eins mit dem andern auf das genaueste zusammenhängt, eins in das andere immer eingreift, wie die Glieder einer Kette, und eins dem andern zu Hülfe kommt, ohne Aufsicht und Lenkung eines höhern allweisen und verständigen Wesens statt finden könne. — Hieher gehören die Betrachtungen: Man erinnere sich z. B. an den Einfluß der Luft und Witterung auf die Gewächse, auf den Unterhalt der lebenden Geschöpfe, auf ihre Gesundheit und ihr Leben. — Ein Land hat Ueberfluß an gewissen nöthigen Produkten; einem andern mangeln dieselben gänzlich. Jenes kann seinen Ueberfluß nicht selbst verbrauchen; dieses ist genöthigt, ihn auswärts zu suchen und von jenem anzunehmen. Daraus entsteht Handel, Thätigkeit, Betriebsamkeit; hieraus Reichthum, u. s. f.

2) Aus den Begebenheiten in der Welt, (argumentum historicum), oder der Beweis aus der Erfahrung, eigner und fremder. Morus nennt es gut duplicem providentiae scholam, historiam et experientiam, §. 8. p. 85. Dieser Beweis, auf die rechte Art vorgetragen, ist am faßlichsten und einleuchtendsten, auch für Ungelehrte. Man gebe bey den Begebenheiten auf die Mittelursachen Acht, auf Zeit, Ort, und die übrigen Um-

nun durch eigne oder durch anderer Schuld, oder durch äußere Zufälle, (die aber Gott auch alle weiß, und die alle unter seiner Vorsehung und weisen Regierung stehen); so sagt man, er sey außer natürlich gestorben, und nennt sein Lebensziel außernatürlich, praeternaturalem, ingleichen consequentem vitae terminum, so wie jenes antecedentem. Die Bibel gebraucht davon den Ausdruck: seine Tage erfüllen, (יְמֵי מִלֵּא), oder: nicht erfüllen, Jes. 65, 20.; d. i. seine natürliche Lebenszeit ausleben, oder nicht ausleben; sein natürliches Ziel erreichen, oder es nicht erreichen. Danach sind nun auch die biblischen Stellen zu verstehen, wo es von Gott heißt: Er verlängere oder verkürze jemandem das Leben. Er ordnet nämlich den Lauf der Natur so, daß jemand länger oder kürzer lebt, als er nach menschlichen Erwartungen, d. i. natürlicher Weise, gelebt haben würde. — Hieraus erhellt also, daß der Mensch zur Verlängerung des natürlichen, ihm von Gott, dem Allwissenden, bestimmten Lebensziels nichts beytragen kann, wohl aber zur Verkürzung. — Der Mensch wird also z. B., (um bey jenem stoischen Dilemma zu bleiben,) wenn er krank wird, allerdings den Arzt gebrauchen, und die ihm vorgeschriebenen Mittel anwenden müssen, weil er nie gewiß wissen kann, ob sein natürliches Lebensziel da ist. Der Rathschluß Gottes über seinen Tod und sein Leben ist in diesem Falle, (wie wir es uns menschlicher Weise vorstellen müssen,) bloß bedingt. Wenn er die Mittel gebraucht, so wird er besser; wo nicht, so stirbt er: und nach seiner Allwissenheit sieht Gott freylich voraus, ob er sie gebrauchen wird oder nicht; weiß also auch voraus, ob er sterben werde oder nicht. — Es ist über den terminus vitae sonderlich im siebzehnten Jahrhundert viel Streit entstanden in den Niederlanden unter den reformirten Philosophen und Theologen bey Gelegenheit der Schrift des Beverovicius: Quaestiones epistolicae de vitae termino fatali, Dortrecht 1634, 8., und vermehrt, Leiden 1636, 4.

b) Von den Kräften jedes einzelnen Menschen. Diese menschlichen Kräfte, die Gott zum Urheber haben, sind sehr verschieden und mannichfaltig, gehören aber alle zu zwey Hauptgattungen, der Seele und des Leibes, geistige und körperliche. So wenig sie der Mensch sich selbst gegeben hat, so wenig kann er sich auch bloß durch eigne Kraft und Geschicklichkeit im Besitz derselben erhalten. Die Bibel beschreibt sie daher beständig mit Recht als eine Gabe oder Geschenk Gottes: äußeres Ansehn, Vorzüge des Geistes, gute Beurtheilungskraft, Gedächtniß, Gelehrigkeit; — und daß ein Mensch den andern hierin übertrifft, ist der Wille und die weise Anordnung Gottes. 2 Mos. 4, 11. Jac. 1, 17. 1 Cor. 4, 7. Das glückliche Zusammentreffen der Umstände, wodurch uns oft Arbeiten, die uns und andern unmöglich schienen, leicht gemacht werden, (welche die

die Menschen oft einem glücklichen Ohngefähr zuzuschreiben pflegen,) ist Gottes Werk, Gottes weise Fügung; und das Gelingen unserer Bemühungen haben wir nicht eigner oder uns selbst gegebener Geschicklichkeit, sondern lediglich seiner wohlthätigen Vorsehung zu verdanken. Diese frommen und anspruchslosen Gesinnungen, wodurch wir im heilsamen Gottvertrauen gestärkt, und gegen allen Stolz und Eigendünkel verwahrt werden, empfiehlt die Bibel beständig. Sie schreibt daher alles dieses Gott geradehin, als der causa prima, zu; doch so, daß causae secundariae, (Nebenursachen, Mittelursachen,) die aber alle von ihm abhangen, nicht ausgeschlossen werden. [M. p. 77. n. 1. et 2.] Hieher gehört unter andern Ps. 127., worin der Satz ausgeführt wird: „Alle unsere noch so angestrengte und mühevolle Arbeit ist vergeblich, wenn Gott nicht Gedeihen und Kräfte dazu schenkt".

Anm. Alle diese Betrachtungen über die Erhaltung unsers Daseyns, unserer Kräfte und unserer Thätigkeit sind sehr lehrreich und praktisch; sie geben uns vielen Stoff zur Zufriedenheit und Freude, und erwecken uns zu herzlicher Dankbarkeit gegen Gott. Christus nutzt sie besonders dazu, uns zu belehren, daß wir nicht mißtrauisch gegen Gott seyn und uns keine ängstlichen Sorgen machen sollen. Da Gott für die leblosen Geschöpfe und für die Thiere so sichtbar sorge, um wie vielmehr für uns, die wir zu höhern Zwecken von ihm bestimmt sind! Matth. 6, 25. f. Er warnt auch darum besonders vor ängstlichen Nahrungssorgen, weil sie uns von wichtigern Dingen abhalten, uns von Gott abziehen, und uns die Empfänglichkeit für Religion und göttliche Belehrung rauben. Luc. 8, 14.: αι μεριμναι του βιου συμπνιγουσι τον λογον, hindern die Kraft und Wirkung des heilsamen göttlichen Unterrichts an unserm Herzen.

§. 70.

Von der dritten äußern Handlung (actus) der Vorsehung, oder von der göttlichen Regierung (gubernatio s. providentia stricte sic dicta) überhaupt.

(S. §. 68. II. am Ende.) [M. §. 5. seq. p. 78.]

I. Worin die göttliche Regierung bestehe. Aus §. 69. erhellt, daß Gott jede wirkende Ursache in der Welt, sie sey frey handelnd oder nicht, und auch jede Wirkung derselben, und alle Folgen dieser Wirkung, auf das genaueste kenne, sie zu seinen Absichten anwende und nach seinem Willen lenke. Hieraus folgt, daß alle Veränderungen der Geschöpfe, die activen und passiven, von Gott abhängen, und daß er sie nach seiner Weisheit und Güte zum möglichst großen Wohlseyn des Ganzen ordnet und lenkt. Und eben in dieser Lenkung und Anordnung der Veränderungen und Handlungen der Geschöpfe zum möglichsten Wohl des Ganzen und der einzelnen Theile desselben besteht die göttliche Regierung.

Dies

Dies Wohlseyn des Ganzen kann aber nicht ohne das Wohlseyn der einzelnen Individuen, (deren Summe und Inbegriff eben das Ganze ausmacht,) bestehen. Die Summe von Wohlseyn der einzelnen Individuen macht also eigentlich das Wohlseyn des Ganzen aus. Darum hieß es in der Beschreibung: zum möglichsten Wohl des Ganzen und der einzelnen Theile desselben. Um nun hier in seinem Urtheil über das Glück in der Welt nicht zu fehlen, (wie oft genug geschieht,) müssen folgende Sätze gemerkt werden: 1) Die Vollkommenheit und das Wohlseyn der Geschöpfe ist verschieden und verhältnißmäßig. Nicht alle Geschöpfe sind eines gleichen Wohlseyns und gleicher Grade desselben fähig und empfänglich. Das Thier zum Beyspiel fühlt sich befriedigt, wenn es seine Nahrung findet und seinen übrigen Naturtrieben folgen kann. Zum Wohlseyn der moralischen Geschöpfe aber, als des Menschen, ist dies nicht hinreichend, er hat eine höhere Bestimmung und ist eines höhern Glücks fähig. Und auch selbst bey den Menschen giebt es, nach Verschiedenheit der Anlagen, der Fähigkeiten und selbst des Alters, verschiedene Arten und Stufen des äußern Wohlseyns; z. B. anders ist das Wohlseyn, dessen Kinder empfänglich sind, anders bey Erwachsenen. — 2) Die Einrichtung der Welt, die Gott zum Urheber hat, bringt es so mit sich, daß oft das Wohlseyn eines Geschöpfs der Wohlfahrt eines andern nachsteht und aufgeopfert wird. Dies lehrt die Erfahrung; und wenn diese nicht laut spräche, so würden die Philosophen demonstriren, daß es nicht so seyn könne: z. B. viele Thiere werden von andern getödtet und zu ihrer Nahrung angewendet; und wie sehr leidet nicht die Wohlfahrt vieler Geschöpfe durch die freyen Handlungen der Menschen! Hier können wir Kurzsichtige uns nicht anmaßen, über diese Einrichtungen und Zulassungen Gottes zu klügeln, oder zu wähnen, daß es habe anders seyn können oder sollen. Es gehörte dies einmal in den Plan Gottes, den wir nie durchschauen können, der aber eben darum, weil Gott ihn wählte, gewiß der beste, der weiseste und einzig zweckmäßige seyn muß. So lehrt auch die heilige Schrift, und weiter können wir hier mit aller unserer spekulativen Philosophie nicht kommen. S. §. 48. am Ende, und unten §. 71. II. — 3) Häufig ist das Wohlseyn an gewisse Bedingungen gebunden, von deren Erfüllung der Genuß desselben abhängt; z. B. wer gesund seyn will, muß mäßig leben. Kann oder will Jemand diese vorgeschriebenen Bedingungen nicht erfüllen, so ist es Gott nicht beyzumessen, daß seine Wünsche nicht erfüllt werden. — Diese Betrachtungen lassen die mehresten Menschen aus der Acht, und klagen daher und murren über die göttliche Regierung, wenn es nicht nach ihren Wünschen geht. Es wird hiebey aber auch meistens darin gefehlt: (1.) daß man bloß in den Genuß Einer Art von Gütern, (die einem etwa gerade fehlen,) den Besitz der ganzen Glückseligkeit setzt; und oft sind es nicht die wahren Güter, sondern

rgängliche ungewisse Güter, die uns, wenn wir sie auch besäßen, ch nicht zufrieden und glücklich machen würden. Wie sehr ge- cht es manchem Armen oder Kranken, der sich reich oder gesund inscht, zu seinem zeitlichen und ewigen Glück, daß seine Wünsche ht befriedigt werden! (2.) Daß man vergißt, auf die Wohlfahrt s Ganzen zu sehen, und nicht bedenkt, daß einzelne Individuen t um des allgemeinen Wohls willen gewisse Vortheile aufopfern ssen, die ihnen aber gewiß auf andere Weise ersetzt und ver- tet werden; wie man dies der Güte Gottes zutrauen kann, und wie auch oft selbst in diesem Leben schon die Erfahrung deutlich lehrt. .) Daß man zu sehr nur die gegenwärtigen unangenehmen npfindungen beachtet, und nicht erwägt, daß in dem jetzigen Lei- n, oder Mangel des Wohlseyns, oft der Keim und die Ursache un- es künftigen desto größern zeitlichen und ewigen Glücks verborgen gt. (4.) Daß man Gott oft sehr ungerecht anklagt, daß er uns wisse Glücksgüter versagt, oder entzogen habe, da es doch unsere gne Schuld ist, daß wir sie nicht besitzen und genießen. Wie ancher Kranke und Mangelleidende klagt Gott als Urheber seiner iden an, da ihm doch sein Gewissen sagen müßte, daß er es bst sey!

II. Wie die göttliche Regierung bewiesen werde.

1) Aus der Natur und Einrichtung der Dinge in der Welt, rgumentum physicum). Der menschliche Verstand kann sich ht vorstellen, daß die bewunderungswürdige Ordnung und Zu- mmenstimmung im Weltall, da eins mit dem andern auf das ge- ueste zusammenhängt, eins in das andere immer eingreift, wie die lieder einer Kette, und eins dem andern zu Hülfe kommt, ohne ıffsicht und Lenkung eines höhern allweisen und verständigen Wesens ıtt finden könne. — Hieher gehören die Betrachtungen: Man innere sich z. B. an den Einfluß der Luft und Witterung auf die ewächse, auf den Unterhalt der lebenden Geschöpfe, auf ihre Ge- ndheit und ihr Leben. — Ein Land hat Ueberfluß an gewissen nöthi- n Produkten; einem andern mangeln dieselben gänzlich. Jenes ınn seinen Ueberfluß nicht selbst verbrauchen; dieses ist genöthigt, n auswärts zu suchen und von jenem anzunehmen. Daraus ıtsteht Handel, Thätigkeit, Betriebsamkeit; hieraus Reichthum, . s. f.

2) Aus den Begebenheiten in der Welt, (argumentum hi- toricum), oder der Beweis aus der Erfahrung, eigner und remder. Morus nennt es gut duplicem providentiae scho- m, historiam et experientiam, §. 8. p. 85. Dieser ıeweis, auf die rechte Art vorgetragen, ist am faßlichsten und ein- uchtendsten, auch für Ungelehrte. Man gebe bey den Begebenheiten uf die Mittelursachen Acht, auf Zeit, Ort, und die übrigen Um-

Umstände, unter denen sie wirken. Durch ihre langsame und oft unmerkliche Vereinigung entstehen Wirkungen, worüber jedermann erstaunt. — Die kleinsten Vorfälle bewirken oft die größten Revolutionen; böse Handlungen werden zum Guten gelenkt, und schlagen zum Besten derer aus, denen damit geschadet werden sollte, daß man mit Joseph sagen muß: „Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen", (1 Mos. 50, 20.). Personen, die der Welt vorzüglich nützen, oder etwas ausgezeichnetes leisten sollen, müssen gerade zur bequemsten Zeit auftreten, am schicklichsten Ort und in der allergünstigsten Verbindung der übrigen Umstände. Wenn die Geschichte mit solchen Betrachtungen studirt wird, (und diese sollten bey dem Unterricht der Jugend in der Geschichte nie weggelassen werden, wie jetzt leider gewöhnlich geschieht,) so wird man in dem, was der Unwissende oder der Leichtsinnige Schicksal oder ungefähren Zufall nennt, die deutlichen Spuren der alles lenkenden Regierung Gottes entdecken. Und dies ist eigentlich der wahrhaft höhere Standpunkt, aus dem man mit der heiligen Schrift alles, was in der Welt geschieht, anzusehen hat. Man erinnere sich z. B. an Josephs Geschichte und an die alte israelitische Geschichte überhaupt; an die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums, der Reformation, merkwürdige Geschichte unserer Tage, u. s. w. [S. Schröckh Disp. historia providentiam divinam quando et quam clare loquatur, Vit. 1776; und J. G. Müller's Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte, Zürch 1798, 8.] Es sind darin treffliche und aus der Erfahrung geschöpfte Bemerkungen, die sonderlich auch von Jugenderziehern und Jugendlehrern beherzigt und angewandt zu werden verdienen. Aber wir müssen hier keinesweges nur bey den großen Weltbegebenheiten allein stehen bleiben. Die Geschichte jedes einzelnen Menschen kann ihm selbst und andern Gelegenheit genug geben, die interessantesten und nützlichsten Bemerkungen über die göttliche Regierung zu machen, wenn er auf die Schicksale und Veränderungen Acht giebt, die er selbst in seinem Leben oder im Leben anderer erfahren hat. Solche Betrachtungen sind gerade im Volks- und Jugendunterricht die brauchbarsten. Hiedurch können religiöse Gesinnungen erweckt und unterhalten werden. Denn wenn der Mensch sich einbildet, Gott sorge für ihn nicht, so hat er keinen Grund und Antrieb, ihn zu lieben und zu verehren. Weil aber die eigentliche Bestimmung des Menschen, als eines moralischen Wesens, Heiligung ist, und weil davon seine Fähigkeit zum Glücklichseyn abhängt, (Vorbereit. §. 2. und Dogm. §. 51.), so muß er besonders auf diejenigen Wirkungen der göttlichen Vorsehung oder Regierung aufmerksam seyn, wodurch dieser große Zweck an ihm erreicht werden soll. Die Erfahrungen, die er in dieser Absicht an sich und andern gemacht hat oder machen kann, haben daher für jeden sittlich gebesserten

en Menschen das allergrößte Interesse; und wer dafür keinen Sinn hat, oder wer wohl gar über geistliche Erfahrungen frommer Christen, und über das, was sie andern davon mündlich oder schriftlich mittheilen, spotten kann, bey dem ist es ein trauriger Beweis, daß er noch zu den sittlich Ungebesserten gehöre, die ihre Bestimmung nicht erfüllen. Wer von Jugend auf angeleitet wird, in seinem eignen Leben alles auf Gott zu beziehen, und die Spuren der göttlichen Regierung darin aufzusuchen, der wird sich dadurch von selbst gewöhnen, auch die Geschichte anderer Menschen und ganzer Völkerschaften aus diesem Gesichtspunkte anzusehen, und er wird die entgegenstehende herrschende Methode, (die der biblischen so ganz unähnlich ist,) gewiß nicht weise und beyfallswürdig finden. Wer aber selbst ohne Gott in der Welt lebt, dem kann auch nur eine Geschichte ohne Gott wohlgefallen.

3) Aus der heiligen Schrift. [M. p. 79. — 81. §. 6.] Ueberall liegt in der Bibel der Satz zum Grunde: Gott ist Schöpfer, Eigenthumsherr und Regierer der Welt, von dem alles, auch das Einzelne, abhängt, und der alles zum Besten des Ganzen mit Weisheit lenkt. Die allgemeinen Stellen über die Vorsehung s. §. 68. I, 2. Die Stellen, die von der Regierung besonders handeln, bringt man unter folgende Klassen: (1.) Solche, worin Gott ausdrücklich die Leitung und Regierung aller und jeder Begebenheiten in der Welt zugeschrieben wird. Matth. 6, 31. Apostelg. 17, 25. 26. 1 Chron. 29, (al. 30,) 12. (2.) Wo einzelne Veränderungen und Zufälle in der Welt, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, Gott als Urheber beygelegt werden. Jes. 43, 12. Ps. 90. Apostelg. 4, 28. besonders auch Sprichw. 16, 1. 20. (der Erfolg unserer Anschläge hängt von Gott ab), V. 33. (sogar der Wurf und das Fallen des Würfels beym Loos, das so zufällig zu seyn scheint). (3.) Die Stellen, die göttliche Verheißungen und Drohungen enthalten, in denen kein Sinn seyn würde, wenn man sich Gott nicht als Regierer der Welt und der Schicksale der Menschen denkt. 2 Mos. 20, 12. Ps. 90. 91. u. f. (4.) Die Stellen, worin Gott gebeten wird, daß er Unglücksfälle abwenden, dem Leiden ein Ende machen, Glück geben wolle, u. dergl.; oder, wo die Erhörung solcher Bitten versichert wird. Ps. 22, 6. Ps. 127. Matth. 26, 39. 1 Thessal. 3, 10. 11. Um dies alles richtig zu verstehen, muß die Lehre von dem Willen und den Rathschlüssen Gottes hiemit verglichen werden, §. 20. und 32.

Anm. Es ist schon oft bemerkt worden, daß nach der Denk- und Sprechart der alten Welt vieles als unmittelbare Wirkung und Handlung Gottes vorgestellt und beschrieben wird, was eigentlich durch Mittelursachen von Gott bewirkt wird, die man vorübergins, nicht erwähnte, oder auch in der Kindheit jener frühern Zeiten gar nicht kannte. S. i. B. 4. 58. Anm. II. Diese Darstellungsart und viele darauf sich grün-

gründende Ausdrücke und Erzählungen kommen auch in der Bibel, im Homer und in andern alten Schriftstellern sehr häufig vor. Wenn wir z. B. sagen: es donnert, es regnet, es ist ein Erdbeben, so heißt es: Gott donnert, u. s. w. Ps. 29. Ps. 104, 32. 1 Mos. 11, 7. 8. Ez. 19, 24.: Gott ließ Feuer und Schwefel über Sodom regnen und vertilgte es, und dergl. Viele Begebenheiten also, die nach der Erzählungsart der alten Schriftsteller unmittelbar und wunderſam gewirkt zu seyn scheinen, sind natürlich zugegangen, ob sie gleich nach jener alten Denk- und Sprechart so erzählt werden, daß es scheint, als wenn Gott unmittelbar dabey gehandelt hätte, oder auf außerordentliche Art zu Hülfe gekommen wäre. Indessen ist doch dies alles an sich sehr richtig geredet, in so fern natürlich auch die natürlichen Ursachen aller dieser Dinge von der Regierung Gottes abhängen. Aber an dieser durchgängig so frommen oder religiösen Sprache der alten Welt nimmt oft unsere neue Welt um so mehr Anstoß und Aergerniß, je weniger sie selbst religiösen Sinn hat, und also auch diesen in ihrer Sprache auszudrücken gewohnt ist. Der christliche Religionslehrer muß auch darin dem Muster der heiligen Schrift folgen, daß er alles von Gott herleitet und alles auf ihn zurückführt, und er muß daher auch die religiöse Sprache der heiligen Schrift beybehalten und nachahmen. Wenn er, um dem Aberglauben zu begegnen, zeigt oder sagt, daß etwas natürlich zugehe, so muß er vorsichtig dabey seyn, daß seine Zuhörer dies ja nicht so verstehen, es geschehe ohne Gott, und dadurch von Gott entfernt und gottesvergessen werden; vielmehr muß er immer dabey bemerken, daß Gott dabey gleichfalls wirksam sey, und daß die Natur nur Werkzeug sey in seiner Hand; daß also nichts geschehe, was nicht dem Willen und den Absichten Gottes gemäß sey.

§. 71.

Bemerkungen über Gottes specielle Regierung der Menschen, besonders in Rücksicht auf ihre Freyheit und ihre widrigen Schicksale.

I. Die Freyheit des menschlichen Willens wird durch die göttliche Regierung nicht aufgehoben, so wenig, als durch die freyen Handlungen der Menschen die göttliche Regierung gehindert oder gehindert werden kann. Dieser Satz von der Freyheit des Menschen und jedes moralischen Wesens muß feststehen, wenn nicht alle Moralität und Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen wegfallen soll. Denn findet wirklich keine Freyheit oder kein freyes Begehrungs- und Handlungsvermögen bey dem Menschen statt, so kann auch keine Zurechnung statt haben, weil es dann nicht von ihm selbst abhängt, ob er gut oder böse handelt. Es ist schon §. 22. I. am Ende der Satz ausgeführt worden, daß Gott alle freyen Handlungen der Menschen und ihren Erfolg vorhersieht, eben so, wie er auch alle nothwendigen oder weniger zufälligen Dinge vorherweiß; daß aber dadurch die freyen Handlungen der Menschen nicht aufhören, frey zu seyn. Dies muß nun auch hier zum Grunde gelegt werden. Die göttliche Regierung beweist

beweiset sich also bey den freyen oder moralischen Handlungen der Menschen nicht dadurch, daß der Mensch auf irgend eine Art zu guten oder bösen Handlungen gezwungen werde. Hievon geht auch die Bibel aus, und dies muß in der Moral nothwendig vorausgesetzt werden. Luc. 8, 5. — 15. Cap. 13, 6. — 9. Jac. 1, 13. — 15. Gleichwohl aber stehen die freyen oder moralischen Handlungen unter der genauesten Aufsicht und Regierung Gottes. Denn die menschlichen Entschließungen und Unternehmungen sind abhängig 1) von den dem Menschen verliehenen Kräften, und diese hat er allein von Gott. (S. §. 69.) 2) Von den Naturgesetzen (der physischen und moralischen Natur). Darunter werden die Gesetze verstanden, wonach die jedem Geschöpf eigenthümlichen Kräfte, (der Bewegung oder Vorstellung,) wirken. Auch diese sind von Gott allein gegeben und angeordnet. (S. ebendaselbst.) 3) Von äußern Umständen, oder von Dingen außerhalb des Menschen; und diese stehen ja, wie alles, unter göttlicher Regierung. — Der Mensch hat als ein moralisches Wesen die Freyheit, etwas zu wollen, Entschließungen zu fassen und danach zu handeln; Gott giebt ihm die Gelegenheit dazu, durch die äußern Dinge, die den Menschen umgeben; giebt ihm auch und erhält ihm die Kräfte zum Handeln, überläßt ihm aber unter seiner Leitung und Aufsicht den Gebrauch und die Anwendung derselben zu freyen Handlungen. (S. §. 69. I. zu Ende.) Freylich bleibt hier, bey allen noch so fein gesponnenen und scharfsinnig ausgedachten philosophischen Theorien der speculativen Vernunft, vieles dunkel und schwierig; aber von dem Satz selbst können und dürfen wir nicht abgehen, wenn wir uns nicht selbst herabwürdigen, und das sittliche Gefühl, das in unser aller Herzen vom Schöpfer so tief eingepflanzt ist, verläugnen wollen, und wenn folglich nicht die ersten und wichtigsten Grundlehren in der Moral umgestoßen werden sollen. Jeden überzeugt hier sein eignes Bewußtseyn, die laute Stimme des Gewissens, die in ihm spricht, daß es so sey und seyn müsse, wie von seiner Existenz, ohne daß er es sich demonstriren kann, oder daß er eine Demonstration nützlich fände. [Vergleiche die Schriften einiger neuern Philosophen aus verschiedenen Schulen: Eberhard, Ueber die Freyheit, in seinen vermischten Schriften; — und nach den Grundsätzen der Kant'schen Philosophie plan- und lichtvoll dargestellt in Jacob's Abhandlung von der Freyheit, bey Kiesewetter's Schrift: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie, Leipzig und Halle 1788, 8.] Bey allen metaphysischen Demonstrationen und Spekulationen über die Freyheit finden sich Lücken und Schwierigkeiten; daher ist auch so viel pro und contra darüber geschrieben. Kant verwirft daher diese theoretischen Spekulationen als unzulänglich und irreführend; er verlangt, daß wir uns mehr an

Er-

Erfahrungen halten, und den Satz von der Freyheit darum annehmen und festhalten sollen, weil er in der Moral so unentbehrlich ist, daß ohne ihn gar keine Sittlichkeit gedacht werden kann. In die Moral gehört übrigens eine vollständige Erörterung dieser ganzen Materie. Bey dem Volks- und Jugendunterrichte müssen alle Spitzfündigkeiten in den Untersuchungen vermieden werden, und man thut wohl, wenn man sich zu seiner und anderer Beruhigung an folgende einfache Sätze hält, die auch mit dem biblischen Unterricht und der Erfahrung vollkommen übereinstimmen: 1) Gott verschafft dem Menschen die erforderlichen Mittel und Gelegenheiten, seine Entschließungen vom sittlich Bösen abzulenken und auf das sittlich Gute zu richten, um ihn dadurch zur wahren Glückseligkeit zu führen. 2) Er giebt zu manchen freyen Handlungen Anregung und Ermunterung, durch die äußern Umstände, wodurch er auch den Fortgang und die glücklichen Folgen der Handlung selbst befördert. Und eben so giebt Gott auch oft durch die Umstände Warnungen für uns und andere, um vom Handeln abzuschrecken. Diese Aufmunterungen und Warnungen lehren uns zugleich, daß diese göttliche Mitwirkung ohne Aufhebung der menschlichen Freyheit geschehe; denn es bleibt dabey immer in des Menschen Gewalt, das zu thun, wozu er ermuntert wird, und das zu unterlassen, wovor er gewarnt wird. Es folgt also, daß bey dem allen die Menschen doch Urheber ihrer eignen freyen Handlungen bleiben; und eben deswegen kann Gott 3) die guten Handlungen der Menschen belohnen, die bösen aber bestrafen. S. §. 31. Von der Gerechtigkeit Gottes. 4) Oft hindert Gott böse Handlungen, die der Mensch beschlossen hatte und im Begriff war auszuführen. So konnten und durften z. B. Josephs Brüder ihre Anschläge gegen sein Leben nicht ausführen, 1 Mos. 39. Dies geschieht aber nicht immer; vielmehr läßt Gott viele böse Handlungen der Menschen zu. Denn sonst müßte er ihre Freyheit aufheben. Aber auch die bösen Handlungen werden von ihm gebraucht, etwas Gutes zu bewirken, 1 Mos. 50, 20. Apostelg. 2, 36. Aber dann hindert er sie allemal, wenn sie mit dem allweisen und wohlthätigen Plan seiner Regierung durchaus nicht vereinbar sind, oder, welches einerley ist, wenn sie gar nicht zum Guten gelenkt oder benutzt werden können. Wenn aber dieser Fall wirklich eintrete, das weiß nur Gott, der Allwissende, wir sind nicht im Stande, es zu beurtheilen. 5) Der Ausgang und Erfolg von allen guten und bösen Handlungen hängt lediglich von dem Willen Gottes ab. S. §. 70. Der weiseste Anschlag, der an und für sich ein Meisterwerk der menschlichen Klugheit und Ueberlegtheit zu seyn scheint, hat oft einen schlechten Erfolg, hingegen glückt oft der unüberlegte Anschlag eines Thoren. S. Pred. 9, 11. Sprichw. 16, 1. f. Jac. 4, 13. — 15. Wir würden dies oft noch viel deutlicher wahrnehmen, wenn wir nicht gewohnt wären,

nur

nur immer den Erfolg allein zu betrachten. Ist der gut, so urtheilt man auch so von dem Anschlage selbst; und umgekehrt. Daher oft so viel unverdientes Lob und so viel unverdienter Tadel in der Geschichte. Der Mensch glaubt oft sich selbst oder einem andern durch seine Handlungen zu nützen, und schadet sich oder andern; und umgekehrt. Daher behauptet man, daß durch die göttliche Regierung die menschliche Freyheit und so auch die Freyheit anderer moralischen Wesen, als der Engel, nicht aufgehoben und vernichtet, wohl aber eingeschränkt werde. [Vergl. Morus §. 3. und §. 6. besonders in den Anmerkungen S. 81.]

II. Von Gottes Regierung bey dem Uebel in der Welt und bey den Leiden und widrigen Schicksalen (providentia circa malum, in rebus adversis). [M. §. 7. et 8. p. 81. 83.]

1) Die vielen Uebel und Widerwärtigkeiten im menschlichen Leben und in der Welt haben von je her viele als einen Haupteinwurf gegen die göttliche Vorsehung angesehen, weil sich das Daseyn derselben mit der göttlichen Weisheit und Güte, und folglich mit seiner Vorsehung nicht zusammenreime. Es sind entweder physische oder moralische Uebel, und bey Zulassung beider meinten sie, daß keine göttliche Vorsehung statt finden könne. Schon Epikur führte dies als Grund gegen die Vorsehung an. [S. Lucret. de rerum nat. l. V. Cic. de nat. deor. et Lactant. de ira Dei c. 13.] Dagegen bemühten sich unter den alten Philosophen die Stoiker besonders, diesen Einwurf zu widerlegen, als Seneca, (De benef. IV, 4. sq.). — Bayle findet auch (Dictionnaire art. Manichäer) diese Einwendung so stark, daß er sie für unauflöslich und unüberwindlich hält. Leibnitz'ens Hauptzweck bey der Theodicee ging daher dahin, die scheinbaren Bayliſchen Zweifel zu lösen, und eine richtige philosophische Theorie vom Uebel in der Welt festzustellen. Man hat sich auch sogar auf die Klagen bibliſcher Schriftsteller über das Uebel in der Welt und das betrübte Loos der Menschen berufen, sonderlich im Predigerbuche. Aber der Zweck des Verfassers ist gar nicht, die Vorsehung zweifelhaft zu machen, sondern er will vielmehr zeigen, wie man aus der Unbeständigkeit des Glücks und aus der Unsicherheit menschlicher Entwürfe wahre Lebensweisheit lernen solle, und wie man dadurch allein glücklich und zufrieden werde, indem uns die göttliche Vorsehung Freuden und Glück genug geschenkt habe, wenn wir es nur weise zu gebrauchen verständen, (aber daran fehle es den meisten Menschen). Cap. 4, 9. C. 9, 4. C. 3. C. 7. C. 9, 1. f. Nun zur Beantwortung. Da die göttliche Vorsehung aus anderweitigen Gründen erweislich ist, so kann das Uebel in der Welt kein Grund seyn, sie zu bezweifeln oder zu läugnen. Vielmehr muß man umgekehrt schließen: Weil Gott das Uebel in der Welt zuläßt und duldet: so muß dies seiner Weisheit gemäß seyn, und seine Vorsehung muß damit bestehen

cum sit providentia.) Man kann Gottes Macht uni
sen auf doppelte Art betrachten: entweder richtet sich Go
keiner gewissen Ordnung und handelt unbedingt nach
absoluten uneingeschränkten Macht; oder es gründet sich d
wendung seiner Macht auf eine gewisse Ordnung. Nach
absoluten Macht könnte Gott das Uebel hinwegräumen; a
will dies nicht immer thun, weil es wider die festgesetzte Or
ist, die er nach seiner Weisheit zu machen für nöthig gefunde
Gott hat das Böse allerdings vorhergesehen, und läßt es zu, (
Ps. 81, 12. 13. Apostelg. 14, 16. Röm. 1, 24.); aber in so f
böse ist, kann Gott nie Wohlgefallen daran haben, n
selbst befördern oder begünstigen. (Jac. 1, 13. — 17.)
hat es aber darum mit in den Plan des Ganzen aufgenommen,
durch die Verbindung desselben mit andern Dingen etwas
hervorgebracht oder bewerkstelligt werden konnte; welches Gut
weder ganz weggefallen oder nicht so vollkommen geworden
wenn Gott das Uebel nicht zugelassen hätte. Christus sagt, M
13, 29., sehr wahr: wenn man das Unkraut ausreiße, so
auch der Weizen mit ausgerissen; und damit dies nicht ge
musse oft das Unkraut bey dem Weizen geduldet werden. —
Menschen kennen auch nur den kleinsten Theil des unermeß
Ganzen, und auch diesen noch dazu sehr unvollkommen, (Außen
von den wahren und innern Verbindungen der Dinge selbst,
Absichten und unendlichen Folgen haben wir aber nur höchst
gelhafte Begriffe. Wir sind daher gar nicht im Stande, von
wahren Verhältniß des Nutzens zum Schaden und der Summe
Bösen zur Summe des Guten richtig zu urtheilen. Seneca
die Nothwendigkeit sey ein großer Trost im mens
lichen Leiden, (necessitas magnum humanae felicitatis
trocinium est. Controvers. IV, 27.). Wenn dies von
blinden und unvermeidlichen Fatum, dem selbst die Götter
müssen, verstanden wird, so ist es ein schlechter Trost; denn
kann das einen Missethäter, der zum Richtplatz geführt
trösten, daß man ihm unaufhörlich zuruft: es ist nicht and
du mußt sterben! Wenn es aber von den Anordnungen vers
wird, die Gott zu machen für nothwendig fand, wenn sie
gleich unbegreiflich und unangenehm sind, so ist es ein wahrer,
christlicher und tröstender Satz. Denn weil Gott, der Allweis
Allgütige, diese Anordnung gemacht hat, so folgt, daß sie
zweckmäßig und gut seyn müsse, wenn sie auch uns als
zweckwidrig und schädlich vorkommen sollte. Ferner, die
Klagen unzufriedener Menschen über ihr Mißgeschick werden

geführt, daß ihnen gewisse Güter versagt sind. Sie ver- aber dabey gewöhnlich, zu untersuchen, ob sie dieser Güter empfänglich sind. Sie übersehen dabey meistens das viele Gute, sie wirklich genießen. Auch sind die Urtheile und Meinungen Menschen über das Glück so verschieden, und zum Theil so thö- daß es augenscheinlich ist, es sey unmöglich, daß aller Men- Wünsche erfüllt werden können. Was sich mancher Mensch als größtes Glück vorstellt, gerade das würde, wenn er es besäße, größtes Unglück nach Leib und Seele seyn, und es ist für ihn Wohlthat, daß ihm die göttliche Vorsehung seine Wünsche nicht t. [Vergl. über diesen Gegenstand auch zum Gebrauch für unterricht: Zollikofer's Betrachtungen über das Uebel in Welt; Jacobi's Betrachtungen über die weisen Absichten s; de Marées Gottesvertheidigung über die Zulassung Bösen.

2) Ein anderes Argument gegen die Vorsehung ist: daß es Gottlosen in der Welt häufig wohl, den Rechtschaffenen hin- übel gehe. Man glaubt, daß dies geradezu mit der Gerech- t, Güte und Weisheit Gottes streite, und daß es also nicht finden würde, wenn wirklich eine göttliche Vorsehung wäre. r Zweifel hat schon vor Alters viele Nachdenkende sehr beun- t, und die Vertheidiger der Vorsehung haben ihn verschieden wortet. Wir finden ihn schon im alten Testamente vorgetragen, nach der Verschiedenheit der Ansichten, welche die Sache hat, herley Antworten darauf, als Ps. 37. 39. 49. und sonderlich 3., und im Hiob häufig, als Cap. 16. f. Auch unter den ischen Philosophen waren viele hierüber sehr verlegen, und genes, der Cyniker, urtheilte geradezu: „daß der Wohl- der Frevler alle Macht und Gewalt der Götter widerlege". . de n. d. III, 54.) Andere aber gaben sich Mühe, dies zu worten, besonders die Stoiker. Daher auch Seneca im Buche De providentia die Frage untersucht: warum es tschaffenen übel gehe, da doch eine Vorsehung sey? Bey diesem ment war Bayle gleichfalls der Meinung, daß es nicht gründ- widerlegt werden könne. — Aber (1.) es gründet sich der urf größtentheils auf Unkunde und unrichtige Beurtheilung wahren Güter und des von ihrem Besitz abhängenden en Glücks der Menschen. Die meisten, die das Urtheil fäl- den Frommen gehe es übel und die Gottlosen wären glücklich, das Glück des Menschen in äußere Dinge, in Reichthum, nlichen Genuß und Vergnügungen, und halten also jeden n und vor der Welt gering geachteten Menschen für unglücklich. ist aber unrichtig geurtheilt. Es ist ein Unterschied zu machen hen wahren Gütern und Scheingütern. Die wahren r, physische und moralische, machen den Menschen an und

für ſich ſelbſt glücklich, als Geſundheit des Leibes, und in Abſicht der Seele, Erkenntniß der Wahrheit in Rückſicht auf den Verſtand, und Heiligkeit in Rückſicht auf den Willen; kurz, alles das, was auf unſere moraliſche Natur Beziehung hat. Das iſt es auch, was Chriſtus die wahren geiſtlichen Güter, die Schätze im Himmel, nennt, deren Beſitz jedes moraliſche Weſen wahrhaft glücklich macht, indem es nur durch dieſe die Empfänglichkeit und Fähigkeit zum Glücklichſeyn erhält. Außer dieſen giebt es noch andere Dinge, die erſt durch den vernünftigen und zweckmäßigen Gebrauch etwas Gutes werden können, die aber auch dem Menſchen ſchädlich werden und Unglück ſtiften können, wenn ſie vernunftwidrig und unzweckmäßig gebraucht werden, z. B. Reichthümer, ſinnliche Vergnügungen, Herrſchaft, Ehrenſtellen. Aber die meiſten halten ſie, auch bey einem unzweckmäßigen und vernunftwidrigen Gebrauch, für wahre Glücksgüter, weil ſie eine angenehme ſinnliche Empfindung erwecken. Wer aber vernunftmäßig davon urtheilt, hält ſie in dieſem Falle bloß für Scheingüter, weil das Vergnügen, das dadurch erweckt wird, unbeſtändig iſt und ſich am Ende in Mißvergnügen verwandelt. Der Verfaſſer von Pſ. 49, 13. 14. urtheilt daher richtig, daß das Leben der Ruchloſen nur glücklich ſcheine. Wirklich iſt es oft nur glänzendes Elend, und alſo thöricht, es zu beneiden. Aſſaph empfiehlt daher Pſ. 73. ſehr, auf den Ausgang zu merken; es pflege nicht beſtändig zu ſeyn, eben darum, weil es Scheinglück ſey. Man kann auch in Anſehung eines andern Menſchen nichts für ein Gut halten, noch ihn deshalb für glücklich anſehen, wenn er nicht ſelbſt angenehme Empfindung davon hat und ſelbſt Vergnügen davon genießt. Es iſt aber bey dem geprieſenen Glücke anderer ſehr oft der Fall, daß es für ſie ſelbſt kein Glück iſt, oder kein Vergnügen bey ihnen hervorbringt, ſondern vielmehr das Gegentheil. So iſt, wie man ſelbſt im gemeinen Leben oft urtheilt, das Glück manches Reichen und Regenten glänzendes Elend; man ſagt daher: man wolle nicht mit ihm tauſchen, er ſey nicht zu beneiden, man wünſche ſich nicht an ſeine Stelle. (2.) Wenn dies vorausgeſetzt wird, und man vergleicht nun den Zuſtand des Tugendhaften mit dem Zuſtand des Laſterhaften, ſo wird man den Zuſtand des erſtern auch in äußern Leiden doch allemal glücklicher nennen müſſen. Genießt der Tugendhafte auch keine weltliche Ehre, keine irdiſche Reichthümer, keinen Ueberfluß an ſinnlichem Vergnügen; ſo hat er doch die wahren geiſtigen Güter, Schätze im Himmel, die Motten und Roſt nicht verzehren, und die ihm ſicher ſind vor den Dieben, (Matth. 6, 19. 20.); und wenn er mit allen möglichen äußern Leiden überhäuft wäre, ſo behielte er doch die wahre gottgefällige Tugend und deren Belohnung, welche unter den wahren Gütern des Menſchen das höchſte iſt. Vergl. Matth. 16, 25.

16, 25. Er genießt dabey Frohsinn, Heiterkeit und Ruhe des Geistes, indeß diejenigen, die ihr Glück in äußern Dingen und Scheingütern suchen, durch Sorge, Bekümmerniß und andere Leidenschaften stets beunruhigt werden. Aber gerade dies Glück, das der Tugendhafte ausschließungsweise genießt, fällt äußerlich am wenigsten in die Augen, und wird daher vom großen Haufen der sinnlichen Menschen so sehr verkannt. Sie können es nicht einmal fassen, wie das ein Glück seyn könne. Auf gleiche Art argumentirten hierüber schon die Stoiker, so auch die heilige Schrift. (3.) Es ist aber ein Vorurtheil, wenn man glaubt, der Tugendhafte habe beynahe immer mehr äußere Leiden, als der Lasterhafte. Wir finden ja sehr oft, daß Rechtschaffene äußerlich sehr glücklich sind, und Ruchlose sehr unglücklich. S. Ps. 32, 10. Nur bemerkt man dies gewöhnlich nicht so sehr, weil man glaubt, daß es so in seiner Ordnung sey und so seyn müsse. (4.) Auch die Tugendhaften sind an manchen Widerwärtigkeiten, die sie treffen, selbst Schuld; auch sie handeln nicht immer in allen einzelnen Fällen nach dem Gesetz der Pflicht und nach den Regeln der Klugheit; und in solchen Fällen können sie von dem gemeinen Loos anderer fehlenden oder irrenden Menschen keine Ausnahme verlangen, und müssen die unangenehmen Folgen ihrer Fehler und Thorheiten tragen. Christus sagt Luc. 16, 8.: Die Kinder dieser Welt u. s. w., d. h. die, deren Sinn auf das Irdische geht, die Weltlichgesinnten, sind in Hinsicht auf ihr Zeitalter oft weit klüger als die Frommen, deren Sinn auf die wahren Güter, auf das Himmlische, gehe. Jene tragen oft mehr Sorge für ihr künftiges äußeres Glück in diesem Leben, als diese für ihr Glück in jener Welt. Wenn fromme und gut gesinnte Menschen immer den Eifer und die Klugheit anwendeten, womit jene ihre irdischen Angelegenheiten besorgen, was würden sie leisten zu ihrem und anderer Heil! da sie aber das nicht immer thun, so müssen sie auch die Folgen zu ihrem Schaden empfinden. (5.) Es ist auch nichts gewöhnlicher, als daß wir in unsern Urtheilen über den sittlichen Zustand und Werth anderer Menschen fehlen. Nicht alle sind fromm und tugendhaft, die es scheinen und vom großen Haufen dafür angesehen werden. Aber eben so gewiß ist es auch, daß nicht alle für gottlos gehaltene die groben Verbrecher und Frevler sind, wofür sie oft ausgegeben werden. Luc. 18, 10. f. Der Charakter manches Menschen wird aus Haß und Neid für schlechter ausgegeben, als er wirklich ist. Ein anderer hat gewisse auffallende Vergehungen begangen, die ihm große Schande und Verachtung vor der Welt zugezogen haben; aber er kann übrigens doch von besserer Gesinnung, und folglich in den Augen Gottes weniger strafbar seyn, als viele, die durch Heucheley und Verstellung der Schande entgehen, und äußerlich tugendhaft scheinen. S. Joh. 8, 3. 7. 10. 11. Da es also außerordentlich schwer ist, den wahren

dadurch geübt und geſtärkt; ſein Eifer in der Heiligung, und ſ
ſeine wahre Glückſeligkeit, befördert und erhöht; und alſo all
völlig erreicht, was Paulus Röm. 8, 28. ſagt, daß den Fr
den Gottes alles, auch das Uebel, zum Beſten di
müſſe. Röm. 5, 3. Jac. 1, 2. f. Matth. 5, 10. f., und vor
Hebr. 12, 5. — 13., beſonders V. 11., der ganz aus dem
eines leidengeübten Frommen geſchrieben iſt: „Jede als Züch
von Gott über ſeine Kinder verhängte Trübſal erweckt bey
ſo lange ſie da iſt, nicht Freude, ſondern Traurigkeit, (alſo ni
zwungene oder hartherzige Unempfindlichkeit oder Gleichgültigk
aber in der Folge bringt ſie denen, die dadurch geübt werden, he
Früchte, und lehrt ſie fromm und rechtſchaffen ſeyn“. Daher
auch die Leiden der Rechtſchaffenen πειρασμοι, weil ſie dadu
prüft, bewährt, geſtärkt werden ſollen. (7.) Die Ueberzeu
daß dieſes Leben nur die erſte unvollkommnere Periode unſer
ſeyns iſt, nur der Uebungs- und Vorbereitungsſtand, wor
auf eine zweyte weit vollkommnere, auf den Stand des Ge
vorbereitet werden, hebt vollends alle noch übrige Zweifel, d
beunruhigen könnten, wenn wir hier den Frommen und Tuge
ten unverſchuldet leiden und den gottesvergeſſenen Frevler unv
glücklich ſehen. Da dieſe troſtvolle Lehre vom künftigen Leb
der künftigen Vergeltung Hauptlehre des Chriſtenthums iſt, v
alles ausgeht, und worauf alles zurückzuführen iſt, ſo bezi
das neue Teſtament beſtändig darauf, und beruhigt den Fr
damit, daß der wahre Schauplatz der göttlichen Gerechtigk
in jenem Leben eigentlich eröffnet werde, und daß der Rechtſc
durch künftige große Belohnungen für all' ſein hier erlittenes U
reichlichen Erſatz bekommen und ſchadlos gehalten werden ſolle.

§. 72.

Folgerungen aus den bisher vorgetragenen Sätzen, über die Beschaffenheit und die Eigenschaften der göttlichen Vorsehung.

I. Die göttliche Vorsehung ist allgemein, [M. §. 6. et passim]; d. h. sie erstreckt sich auf alle und jede Geschöpfe und Ereignisse in der Welt, auf die kleinen und geringen so gut, als auf die großen und wichtigen. Nach der beständigen Lehre der Bibel ging Gottes Rathschluß über die Welt nicht bloß auf das Allgemeine und auf die Verbindung der Theile im Großen, sondern auf alle und jede einzelne Theile, die in der Welt zur Wirklichkeit kommen sollten, ihre Verbindung und ihre Veränderungen. Seine Erkenntniß mußte daher auch die kleinsten uns geringfügig scheinenden Umstände umfassen. Dies folgt auch schon aus dem in der Bibel gegründeten Begriff von der Schöpfung. S. §. 46. Dahin gehören die Stellen: Ps. 113, 5. 6. f. (Er sitzt hoch im Himmel und schauet auf die Erde herab); Ps. 138, 6. (Erhaben ist Jehovah und sieht auf das Niedrige); Ps. 36, 7. Ps. 148. ganz. Matth. 10, 29. 30. (Kein Vogel fällt ohne Gottes Willen auf die Erde. — Er weiß die Zahl eurer Haupthaare). — Diese Lehre von der göttlichen Vorsehung, sofern sie sich auch auf das Kleinste erstreckt, (providentia circa minima), erweckt und begründet, wenn sie recht erwogen wird, eine sehr erhabene Idee von Gott und seinen Eigenschaften, indem sich Gott jedes einzelne Geschöpf in jedem Augenblick, den es erlebt, und in jeder Lage, worin es sich befindet, denkt und dafür sorgt. Da aber die Art und Weise, wie sich die Vorsehung auf alle Individuen erstrecken könne, dem menschlichen Verstande unerfaßlich und unbegreiflich ist, und da der Mensch geneigt ist, Gott mit sich zu vergleichen, ihn menschenähnlich zu denken; so wurde bloß daher diese Lehre von vielen ganz verkannt, ja häufig gar geläugnet. Man hält es nämlich bey den Fürsten und Großen der Erde für unanständig und unter ihrer Würde, sich um jede Kleinigkeit zu bekümmern. Man meinte daher, dies sey auch bey Gott der Fall, und glaubte ihn also dadurch zu ehren, wenn man behauptete, er sorge nicht für das Geringe und Niedrige. Auch selbst die meisten griechischen Philosophen waren dieser Lehre wegen entweder ungewiß, oder läugneten sie. Bey ihnen konnte sie auch die Evidenz nicht haben, da sie von Gott, von der Materie und Weltschöpfung, und von den Verhältnissen, worin die Materie und Welt gegen Gott stehen, ganz andere, sehr beschränkte und von den unsrigen, aus der Bibel geschöpften, abweichende Begriffe hatten. S. §. 45. und 46. Aristoteles behauptete, Gottes Vorsehung erstrecke sich auf die himmlischen, nicht aber auf die irdischen Dinge, (nach Diogenes und

Plu-

Plutarch); hingegen die Stoiker lehrten eine sich auf alle Individuen beziehende Vorsehung, obgleich auch doch in einem etwas andern Sinne, als wir. [Seneca de provid. und Cic. de n. d. II, 65. 66.] Trefflich führt dies auch Plato (De rep. X aus. Selbst unter den ältern christlichen Lehrern machten sich einige ganz falsche Vorstellungen davon; besonders Hieronymus der (Comm. in Habac. 1.) sagt: „die göttliche Majestät könne sich tief nicht herablassen, daß sie sich darum bekümmern sollte, wie viel Ungeziefer auf der Erde in jedem Augenblicke auskröche oder umkäme; wie viel Fliegen, Flöhe und Mücken da wären; wie viel Fische im Meer; u. s. f. Andere Kirchenväter aber erklären sich hierüber schrift- und vernunftmäßiger, und bestreiten diese Vorstellungen als unrichtig, als Gregor von Nazianz, (Orat. 16.), und Chrysostomus in seinen Büchern De providentia. Unter den neuern christlichen Parteyen beschuldigt man die Socinianer dieser Lehre, (daß sie die providentia circa minima läugnen); wenigstens hat man es in den Schriften einiger von den Häuptern dieser Sekte finden wollen. Aber es ist zweifelhaft, wegen der Dunkelheit des Ausdrucks. Unter den neuern Skeptikern und Freydenkern in England, in den Niederlanden, in Frankreich und Deutschland haben viele entweder die Vorsehung überhaupt bezweifelt und geläugnet, oder doch wenigstens die providentia circa minima, als Bayle — de la Mettrie — Voltaire — der Verfasser des Système de la nature — und Friedrich II in den Werken des Philosophen von Sans-souci, siebenter Brief. Aus folgenden Gründen und Bemerkungen kann diese bestätigt und ins Licht gesetzt werden.

1) Die Eintheilung der Geschöpfe in verschiedene Gattungen und Arten dient bloß dazu, der Beschränktheit des menschlichen Verstandes, der nicht alles auf einmal in seinem wahren Zusammenhange übersehen kann, zu Hülfe zu kommen. Wir müssen daher auch vom Einzelnen und Leichtern anfangen und zu Schweren und Zusammengesetzten fortgehen, um uns den Zusammenhang des Ganzen einigermaßen begreiflich zu machen. Gott aber erkennt alles unmittelbar auf einmal, es ist nichts successiv in seiner Vorstellung und Erkenntniß. (S. über die Allwissenheit §. 22. II.) Es verursacht Ihm also diese Erkenntniß keine Mühe, keinen Zeitaufwand, worüber von ihm, wie bey Menschen, etwas wichtigeres versäumt oder vernachlässigt werden könnte. Weil aber die Menschen oft, aus Irrthum, Kleinigkeiten für erheblich und wichtig ansehen, (welches bey Gott nie geschehen kann,) und weil sie eben daher über der Beschäftigung damit große und wichtige Dinge verabsäumen; so gereicht deswegen Beschäftigung mit Kleinigkeiten unter ihnen zum Vorwurf. Dies hat man nun sich

unüberlegt auf Gott übergetragen. Gott ist nichts zu klein, so wie ihm nichts zu groß ist. Er kann sich also auch nicht durch Beschäftigung mit Kleinigkeiten zerstreuen, wie Friedrich II. irgendwo sagt.

2) Die göttlichen Rathschlüsse müssen deswegen nothwendig auf das Einzelne gehen, weil sonst die Erkenntniß Gottes eine eben so unvollkommene und fragmentarische Erkenntniß, wie die unsrige ist, seyn würde. Aus der §. 22. und 32. aufgestellten schrift- und vernunftmäßigen Theorie von der Allwissenheit und den Rathschlüssen Gottes folgt, daß Gott, indem er sich z. B. Menschen gedenkt, nicht Menschen überhaupt sich denkt, sondern zugleich alle einzelne Menschen, und zwar nicht bloß diese in einer allgemeinen Idee, sondern in allen einzelnen Umständen und Lagen, worin sie sich in jedem Augenblicke wirklich befinden. Auf diese Art denkt er sich die ganze Welt mit allen ihren Veränderungen und allen ihren einzelnen Theilen von Ewigkeit her; und von gleicher Art ist auch sein Rathschluß über das ganze Weltall und über alle einzelne Theile desselben. Es kann daher nichts, auch selbst in den kleinsten Theilen der Welt, verändert werden, was nicht sein Rathschluß von Ewigkeit her umfaßt und berücksichtigt hätte.

3) Daß ein menschlicher Regent nicht auf alle Gegenstände, die unter seiner Aufsicht stehen, gleiche Aufmerksamkeit wenden kann, und daß er gewisse Dinge als Kleinigkeiten ansehen muß, und sie bey Seite legen und sich wenig oder gar nicht darum bekümmern kann, ist die Folge menschlicher Beschränktheit und Unvollkommenheit. Je größer seine Geisteskräfte sind, desto mehr wird er sich auch um kleine Gegenstände und Einzelnheiten bekümmern können; und je mehr er dies thut, desto unbefangener und richtiger wird er allemal das Ganze beurtheilen, und folglich desto weiser und glücklicher regieren. Daher behauptete Plato mit Recht, daß ein vollkommener Regent für alle seine Unterthanen und alle Staatsgeschäfte gleiche Sorge tragen und keins zurücksetzen oder unbeachtet lassen dürfe, weil sonst allemal das Ganze dabey leide. [Cic. Off. I, 25.] Diese rastlose Thätigkeit, die alles, auch das, was andern gemeinen Menschen geringfügig scheint, berücksichtigt und zweckmäßig benutzt, pries und bewunderte man daher auch mit Recht so sehr und so einstimmig an einem Cäsar, Friedrich II. und an andern ausgezeichnet großen menschlichen Regenten älterer und neuerer Zeiten. Um wie vielmehr muß nun dies alles von Gott und seiner Weltregierung gelten, da es ihm weder an Einsicht, noch an Macht, noch am Willen dazu fehlen kann! — Wenn Gott nicht für das Einzelne sorgte, wie könnte das Wohl des so sehr zusammengesetzten und in allen seinen Theilen so genau verbundenen Ganzen bestehen? Das Ganze ist ein Aggregat von vielen Kleinen. Das

Kleinste

Kleinſte hängt mit dem Größten ſo unzertrennlich zuſammen, wie die Glieder in einer Kette, oder wie die Räder in einer Uhr und die einzelnen Zacken im Räderwerke derſelben. Die größten Weltrevolutionen, Kriege u. ſ. w. entſtehen oft aus den kleinſten Urſachen, aus einem kleinen Funken große Feuersbrünſte, und aus dieſen wie viel Unglück und Unheil! Hier hängt das Kleine mit dem Großen ſo zuſammen, daß ſich nichts trennen läßt. Alſo: Gottes Vorſehung erſtreckt ſich entweder auf alles, auch auf das, was wir klein nennen; oder es iſt gar keine Vorſehung Gottes. Dies ein Dilemma, wogegen nichts Gründliches aufzubringen iſt.

4) Wir Menſchen ſind gewohnt, viele Dinge in der Welt für klein, geringfügig, unnütz, ja für ſchädlich zu halten, weil wir nicht im Stande ſind, ihren Nutzen und ihre Erheblichkeit im ganzen Zuſammenhange der Dinge einzuſehen. Dies iſt alſo Beweis der Schwäche des menſchlichen Verſtandes und der großen Beſchränktheit ſeiner Begriffe. — Aber da Gott alle dieſe Dinge geſchaffen hat und ſie fernerhin fortdauern läßt, ſo muß er ſie für zweckmäßig, nöthig und nützlich im Zuſammenhange des Ganzen halten. Wie kann es alſo ihm unwürdig ſeyn, für ſie zu ſorgen und ſie zu erhalten? War es Gott nicht unwürdig, ihnen ihr Daſeyn zu geben, ſo kann es ja auch ſeiner nicht unwürdig ſeyn, ihr Daſeyn zu erhalten. Es leuchtet aber aus dem Kleinſten ſeine Weisheit, Allmacht und Güte eben ſo wohl, und oft noch deutlicher, als aus dem, was wir groß nennen, hervor. [Vergl. Plato de rep. X.]

II. Die göttliche Regierung iſt allgütig und allweiſe, aber daher für uns oft unbegreiflich und unerforſchlich. Dies folgt aus dem Vorherbemerkten unwiderſprechlich; und es iſt auch dem, was die Bibel oft darüber ſagt, völlig gemäß. S. von der Weisheit und Unbegreiflichkeit derſelben Pſ. 104, 24. Pſ. 73, 16. Hiob 36. und 37., beſonders Cap. 38. Röm. 11, 33. 34. Pred. 3, 11. C. 8, 17. C. 11, 5. f. Dieſe allgütige und allweiſe Regierung Gottes iſt beſonders ſo eingerichtet, daß dadurch unter den moraliſchen Geſchöpfen, als den Menſchen, das moraliſch Gute, (als das höchſte unter allen Gütern,) befördert wird, um ſie auf dieſe Weiſe der wahren und bleibenden Glückſeligkeit, die nur durch Heiligkeit erlangt werden kann, fähig zu machen. Denn auf moraliſche Weſen, die der Gottheit gleichſam am nächſten verwandt ſind, iſt der Hauptzweck Gottes bey Hervorbringung, Erhaltung und Regierung der ſämmtlichen Dinge in der Welt gerichtet. Hiebey iſt nun noch die Frage zu erörtern: was für eine Bewandtniß es mit den in der heiligen Schrift ſo oft erwähnten Wundern habe? und in welcher Verbindung ſie mit der göttlichen Weltregierung ſtehen? Es muß dabey das vorausgeſetzt werden, was ſchon §. 7. III. über die Wunder geſagt iſt. Hier eigentlich Darſtellung

der

der philosophisch-theologischen Theorie von den Wundern, und wie die dagegen gemachten philosophisch-theologischen Zweifel und Einwendungen zu beantworten sind. 1) Die Veränderungen der Welt geschehen unter göttlicher Regierung ordentlicher Weise nach den Gesetzen oder nach dem Laufe der Natur, indem sie durch die Kräfte, die Gott in die Geschöpfe gelegt hat, aber nicht ohne Gott, sondern unter Gottes beständiger Aufsicht und Leitung, bewirkt werden. Was nun aber in der Welt so geschieht, daß es aus diesem Laufe oder diesen Gesetzen der Natur nicht erklärt werden kann, oder dieselben übersteigt, das geschieht außerordentlich; man betrachtet dergleichen als unmittelbare Wirkungen Gottes, (so wie die, welche nach dem Laufe der Natur geschehen, ordentliche und mittelbare Wirkungen Gottes sind,) und nennt sie Wunder. Weil nun beides durch die göttliche Vorsehung bewirkt wird, so theilt man sie deswegen ein in providentiam ordinariam s. ordinatam und extraordinariam s. miraculosam; und weil solche außerordentliche Wirkungen entweder in den Körpern oder in den Geistern, (im Verstand und Willen,) hervorgebracht werden können, so theilt man die Wunder ein in solche, die in der Körper- und Geisterwelt geschehen.

Anm. Oft kann etwas allerdings mittelbare Wirkung Gottes seyn, was jemand für unmittelbare Wirkung hält, weil er die Mittelursachen nicht kennt, wodurch es bewirkt wird. Unwissende und unerfahrne Menschen pflegen daher überall mehr Wunder zu sehen und leichter daran zu glauben, als Gebildetere, weil jene auf die Mittelursachen zu merken weniger im Stande sind, als diese. Dies ist es auch eigentlich, was den Gebildeten die Wunder leicht überhaupt zweifelhaft und verdächtig macht. Aber bey diesen ist häufig zu viel Anmaßung und Zutrauen zu ihren Einsichten, daß sie vieles glauben erklären zu können, was sie doch nicht verstehen. Es ist auch ein großer Fehler, (der aber oft begangen wird,) aus dem, was oft geschieht und geschehen ist, einen allgemeinen Satz zu ziehen, und den auf alle Fälle anzuwenden, und zu sagen: alle, auch die biblischen, Wunder sind Täuschung oder Betrug, weil sie es oft gewesen sind; wie Hume, und deswegen alle, auch die glaubwürdigen Zeugnisse zu verwerfen.

2) Die Möglichkeit solcher außerordentlichen Wirkungen Gottes beweiset man auf folgende Art: a) Sie haben possibilitatem physicam s. naturalem, d. i. Gott hat das Vermögen, die Kraft, dergleichen Veränderungen hervorzubringen. Zwar hat Er die Naturgesetze selbst gemacht; aber Er ist nicht daran gebunden, (d. i. er ist darauf nicht so eingeschränkt, daß er nothwendig immer darnach handeln müßte,) Er kann sie ändern, aufheben und davon abweichen. Dies folgt aus den Begriffen von seiner Allmacht. b) Sie haben aber auch possibilitatem moralem, d. h. sie sind der göttlichen Weisheit nicht zuwider, in dem Falle nämlich, wenn sie zur Erreichung eines wichtigen Zwecks dienen, der auf andere Art entweder gar nicht, oder nicht so vollkom-

men

men erreicht werden kann. Es läßt ſich aber a priori nicht thun, daß ſich ſolche Fälle nie ereignen können. Eben ſo wenig kann die impoſſibilitas miraculoſa vel phyſica vel moralis bewieſen werden. Es iſt eine ganz unzuläſſige Anmaßung, ſie verſuchen zu wollen, was auch neuere Philoſophen, wie Fichte, anerkannt haben. [Vergl. die ähnliche Beweisführung der Stoiker in Cic. Divin. I, 52. ſeqq.] 3) Der Beweis der Gewißheit beruht nun auf glaubwürdigen Zeugniſſen. Wir können zwar gründen uns auf das glaubwürdige Zeugniß der heiligen Schrift, indem nämlich die hiſtoriſche Richtigkeit der darin erzählten Begebenheiten vorher erwieſen ſeyn muß. Wie der Beweis dafür geführt wird, ſiehe mehreres §. 7. III. Die in der Schrift erwähnten Wunder ſind alle von der Art, daß ſie zur Beſtätigung der Göttlichkeit der gegebenen Vorſchriften und Religionslehren und zur Beſtätigung der göttlichen Sendung der Lehrer derſelben dienen ſollen; kurz, ſie dienen alle zur Erreichung wichtiger und beſonders moraliſcher Zwecke. Es konnte beſonders a) in jenen Zeiten, da man ohne Zeichen und Wunder nicht glaubte, auf dieſe Art ſehr viel auf einem leichten und kurzen Wege erreicht werden. S. eben daſ. Er iſt aber darum nicht bloßer Zeitbeweis, ſondern er hat b) auch noch gleiche Beweiskraft für unſere Zeiten und für jedes Zeitalter, ſobald nämlich die hiſtoriſche Richtigkeit dieſer Thatſachen erwieſen iſt. S. die angeführte Stelle. Denn ſind die Wunder wahr, ſo hat Gott dadurch ſeine unumſchränkte Herrſchaft über die Kräfte der Natur legitimirt, und dem, der es gethan hat, ſind auch wir, auch für uns ſchuldig, zu glauben und zu gehorchen. 4) Diejenigen, welche die Wunder beſtreiten, (Tindal, Hume, (Verſuch über die Wunder), Morgan, Voltaire u. A.,) machen gegen die Wunder vornehmlich den Einwurf a priori, (aus bloßen Begriffen), daß die Wunder Unvollkommenheit des erſten Plans Gottes vorausſetzen würden. Es wäre, ſagen ſie, ſehr unphiloſophiſch, ſich Gott als einen Werkmeiſter zu denken, der ſeinen Plan nicht richtig entworfen und ausgeführt habe, und der nun, wenn das Räderwerk der Maſchine ſtocken, oder wenn das Gebäude einſtürzen wolle, nachhelfen und ausbeſſern müſſe. Solche Ideen könne man dem frühern kindiſchen Weltalter zu Gute halten, (wo Jupiter nachſieht, ob das Himmelsgewölbe nicht Riſſe bekommen habe,) nicht aber aufgeklärten Philoſophen. Hierauf läßt ſich antworten: a) Die Wunder gehörten, wie alles, was in der Welt iſt und geſchieht, von Anfang mit in den göttlichen Plan, und ſie waren mit in dem ewigen Rathſchluſſe Gottes über die Welt und über alle ihre Veränderungen enthalten. (§. 32.) Es muß in dieſem Rathſchluſſe feſtgeſetzt geweſen ſeyn, daß in der Reihe der übrigen Begebenheiten, an gewiſſen Orten und zu gewiſſen Zeiten, auch Wunder geſchehen ſollten. Denn Gott muß vorhergeſehen haben, daß einige ſeiner Abſichten nach dem ordentlichen

Laufe der Natur entweder gar nicht oder doch nicht so gut
llständig erreicht werden könnten. So schon Leibnitz und
b) Der Widerspruch, den die menschliche Vernunft bey
ndern zu finden glaubt, beruht bloß darauf, daß wir Men-
rmöge unserer Organisation alle Ursachen und Wirkungen in
nenwelt durch den Begriff der Nothwendigkeit mit
r verbinden müssen. Wir können nicht anders. Allein
Vorstellung Gottes, der sich alle Dinge so vorstellt, wie sie
ich sind, giebt es auch in der Körperwelt keine noth-
gen Wirkungen, sondern in seinem Willen ist alles frey;
hängt es nur vom göttlichen Willen ab, eine Wirkung zu
die seinen Absichten gemäß ist. Diese Wirkung nun ist etwas
das zwischen unsere gewöhnlichen Vorstellungen eintritt;
können wir es mit dem Vorhergehenden und Folgenden nach
setzen des zureichenden Grundes nicht verbinden, und werden
t Gewißheit überzeugt, daß hier eine Kraft wirke, die unein-
nkte Gewalt über die Körperwelt habe; und so entsteht dann
griff eines Wunders. Aber in den Dingen an sich selbst
eine wahre Veränderung vor. Denn so wie das Wunder auf-
ist alles wieder, wie es vorher war; folglich knüpfen wir auch
ieder nach den Regeln des zureichenden Grundes an einander.
yen wir also, daß Wunder möglich sind; aber das Wie
schlechterdings unbegreiflich, eben so, wie es uns unbegreiflich
ie Gott aus Nichts etwas machen könne. 5) Aus diesen
folgt aber auch, daß in solchen Fällen keine Wunder gesche-
o die Absichten Gottes schon durch die natürlichen Kräfte,
den Geschöpfen beygelegt hat, vollkommen und in ihrem gan-
ifange erreicht werden können. Es läßt sich also daraus schlie-
ß Wunder nur sparsam geschehen, und daß sehr glaubwürdige
sse erforderlich sind, uns von der Wirklichkeit eines Wunders
rzeugen; Zeugnisse, bey denen kein gegründeter Verdacht des
lichen Betrugs, oder auch der Schwärmerey, der Leichtgläu-
und jeder andern Art des unvorsetzlichen Selbstbetrugs
nden kann. Man kann aber auch nicht behaupten, daß
der im Allgemeinen Gott mehr verherrlichten,
er gewöhnliche Lauf der Natur. Der Lauf der
r verherrlicht vielmehr Gott an sich eben so sehr. Denn bey
ern fällt hauptsächlich nur seine Allmacht am deutlichsten in
gen; beym ordentlichen Laufe der Natur aber sieht man noch
Beweise seiner Allmacht und Allweisheit zugleich. Aber
wöhnliche Vorstellung des Gegentheils entsteht aus dem Kind-
griffe, daß man es sich als schwerer und mühsamer denkt, ein
r zu verrichten, als die natürlichen Veränderungen in der
uf dem gewöhnlichen Wege zu bewirken; daß dies also Gott
hon an sich mehr verherrliche. Aber Gott ist nichts schwer,
nichts

rade entgegengesetzte Methode; daher sie auch schon deshalb denen, die für diesen wahrhaft höhern Standpunkt, aus dem sie alles ansieht, keinen Sinn haben, mißfällig seyn muß. S. §. 70. II. 2. 2) Daß, wenn wir das uns von Gott zugedachte und verheißene Gute, sowohl das leibliche als auch das geistliche, wirklich genießen wollen, wir dann unserseits die von Gott vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen müssen, unter denen er es zu geben versprochen hat. (Vergl. §. 71. Num. II. M. p. 83. §. 8.) 3) Daß alle natürliche Uebel und Unglücksfälle unter der Regierung des allweisen und allgütigen Gottes stehen, und die Absicht haben, uns zur Besserung und Heiligung zu führen, oder uns in unserer Heiligung zu stärken und zu befestigen, und daß sie uns auf alle Art und Weise zum Besten dienen müssen. §. 71. II. 2. 4) Auch unsere Heiligung, oder das moralische Gute, das wir an uns wahrnehmen, haben wir lediglich Gott zu verdanken, und müssen es nicht als ein selbsterworbenes Gut, sondern als sein Geschenk ansehen, (dies bewahrt uns vor Eigendünkel und Stolz); denn unsere moralische Natur ist von Gott, und ihm verdanken wir alle Kräfte und alle Mittel, durch deren Anwendung und Gebrauch wir zur Heiligung gelangen; hingegen unsere Fehler und Vergehungen müssen wir niemals Gott, sondern uns selbst zuschreiben. Jac. 1, 13. — 15. 1 Cor. 4, 7. 2 Cor. 9, 11. Phil. 2, 13. 5) Gott braucht zwar zur Ausführung seiner Absichten alle seine Geschöpfe als Werkzeuge, und darum nennt sie die heilige Schrift seine Diener, seine Boten, die seinen Willen thun, als Ps. 103.: aber unter den Geschöpfen der Erde hat er keinem einen so großen Wirkungskreis angewiesen, und braucht keins so sehr zur Ausführung der wichtigsten seiner Absichten, als den Menschen; und der Mensch ist das, was er ist, durch seine moralische Natur, die ihm Gott gegeben hat und ihm erhält; dadurch ist er Gott ähnlich, und kann ihm immer ähnlicher werden, ist Gott verwandt und seines Geschlechts. Jeder Mensch in jeder Lage und in jedem Berufe ist Werkzeug und Mittelsperson, deren sich Gott zur Erreichung wichtiger Zwecke bedient. Je treuer der Mensch alle Pflichten seines Berufs, wenn es auch nur ein geringer Beruf wäre, erfüllt, und besonders, je mehr er der wahren Heiligung nachstrebt, desto mehr handelt er den göttlichen Absichten gemäß; und wer sich durch Nichterfüllung dieser seiner Pflichten zu diesem Dienste Gottes selbst unbrauchbar macht, der zeigt dadurch, daß er seinen eignen Werth und seine Würde verkennt. Es ist daher auch unsere höchste Pflicht, so geschäftig und thätig zu seyn, als wir können, um in allen unsern Verhältnissen, unter göttlicher Regierung, so viel Gutes zu wirken und Nutzen zu schaffen, als möglich ist, und besonders so viel, als wir können, zu unserer und anderer Heiligung beyzutragen. (Vergl. M. §. 4. p. 78. und die letzte Anmerkung zu §. 69. und 70. II. 2.) Das Eigenthümliche der christlichen Lehre ist nun dabey auch noch dieses, daß alles dieses nicht bloß in Beziehung auf das göttliche Wesen überhaupt gedacht und geübt werden soll, sondern auch insbesondere auf Jesum Christum, den Sohn Gottes, der die, welche an ihn glauben, berathe und leite, daher sie ihm folgen und nachahmen sollen, und angewiesen werden, alles zu denken und zu thun ἐν ὀνόματι Χριστου.

Halle, gedruckt in der Buchdruckerey des Waisenhauses.

Plutarch); hingegen die Stoiker lehrten eine sich auf alle Individuen beziehende Vorsehung, obgleich auch doch in einem etwas andern Sinne, als wir. [Seneca de provid. und Cic. de n. d. II, 65. 66.] Trefflich führt dies auch Plato (De rep. X.) aus. Selbst unter den ältern christlichen Lehrern machten sich einige ganz falsche Vorstellungen davon; besonders Hieronymus, der (Comm. in Habac. 1.) sagt: „die göttliche Majestät könne sich so tief nicht herablassen, daß sie sich darum bekümmern sollte, wie viel Ungeziefer auf der Erde in jedem Augenblicke auskröche oder umkäme; wie viel Fliegen, Flöhe und Mücken da wären; wie viel Fische im Meer; u. s. f. Andere Kirchenväter aber erklären sich hierüber schrift- und vernunftmäßiger, und bestreiten diese Vorstellungen als unrichtig, als Gregor von Nazianz, (Orat. 16.), und Chrysostomus in seinen Büchern De providentia. Unter den neuern christlichen Parteyen beschuldigt man die Socinianer dieser Lehre, (daß sie die providentia circa minima läugneten); wenigstens hat man es in den Schriften einiger von den Häuptern dieser Sekte finden wollen. Aber es ist zweifelhaft, wegen der Dunkelheit des Ausdrucks. Unter den neuern Skeptikern und Freydenkern in England, in den Niederlanden, in Frankreich und Deutschland haben viele entweder die Vorsehung überhaupt bezweifelt und geläugnet, oder doch wenigstens die providentia circa minima, als Bayle — de la Mettrie — Voltaire — der Verfasser des Système de la nature — und Friedrich II. in den Werken des Philosophen von Sans-souci, siebenter Brief. — Aus folgenden Gründen und Bemerkungen kann diese bestätigt und ins Licht gesetzt werden.

1) Die Eintheilung der Geschöpfe in verschiedene Gattungen und Arten dient bloß dazu, der Beschränktheit des menschlichen Verstandes, der nicht alles auf einmal in seinem wahren Zusammenhange übersehen kann, zu Hülfe zu kommen. Wir müssen daher auch vom Einzelnen und Leichtern anfangen und zum Schweren und Zusammengesetzten fortgehen, um uns den Zusammenhang des Ganzen einigermaßen begreiflich zu machen. Gott aber erkennt alles unmittelbar auf einmal, es ist nichts successives in seiner Vorstellung und Erkenntniß. (S. über die Allwissenheit §. 22. II.) Es verursacht Ihm also diese Erkenntniß keine Mühe, keinen Zeitaufwand, worüber von ihm, wie bey Menschen, etwas wichtigeres versäumt oder vernachlässigt werden könnte. Weil aber die Menschen oft, aus Irrthum, Kleinigkeiten für erheblich und wichtig ansehen, (welches bey Gott nie geschehen kann,) und weil sie eben daher über der Beschäftigung damit große und wichtige Dinge verabsäumen; so gereicht deswegen Beschäftigung mit Kleinigkeiten unter ihnen zum Vorwurf. Dies hat man nun sehr

um

unüberlegt auf Gott übergetragen. Gott ist nichts zu klein, so wie ihm nichts zu groß ist. Er kann sich also auch nicht durch Beschäftigung mit Kleinigkeiten zerstreuen, wie Friedrich II. irgendwo sagt.

2) Die göttlichen Rathschlüsse müssen deswegen nothwendig auf das Einzelne gehen, weil sonst die Erkenntniß Gottes eine eben so unvollkommene und fragmentarische Erkenntniß, wie die unsrige ist, seyn würde. Aus der §. 22. und 32. aufgestellten schrift- und vernunftmäßigen Theorie von der Allwissenheit und den Rathschlüssen Gottes folgt, daß Gott, indem er sich z. B. Menschen gedenkt, nicht Menschen überhaupt sich denkt, sondern zugleich alle einzelne Menschen, und zwar nicht bloß diese in einer allgemeinen Idee, sondern in allen einzelnen Umständen und Lagen, worin sie sich in jedem Augenblicke wirklich befinden. Auf diese Art denkt er sich die ganze Welt mit allen ihren Veränderungen und allen ihren einzelnen Theilen von Ewigkeit her; und von gleicher Art ist auch sein Rathschluß über das ganze Weltall und über alle einzelne Theile desselben. Es kann daher nichts, auch selbst in den kleinsten Theilen der Welt, verändert werden, was nicht sein Rathschluß von Ewigkeit her umfaßt und berücksichtigt hätte.

3) Daß ein menschlicher Regent nicht auf alle Gegenstände, die unter seiner Aufsicht stehen, gleiche Aufmerksamkeit wenden kann, und daß er gewisse Dinge als Kleinigkeiten ansehen muß, und sie bey Seite legen und sich wenig oder gar nicht darum bekümmern kann, ist die Folge menschlicher Beschränktheit und Unvollkommenheit. Je größer seine Geisteskräfte sind, desto mehr wird er sich auch um kleine Gegenstände und Einzelnheiten bekümmern können; und je mehr er dies thut, desto unbefangener und richtiger wird er allemal das Ganze beurtheilen, und folglich desto weiser und glücklicher regieren. Daher behauptete Plato mit Recht, daß ein vollkommener Regent für alle seine Unterthanen und alle Staatsgeschäfte gleiche Sorge tragen und keins zurücksetzen oder unbeachtet lassen dürfe, weil sonst allemal das Ganze dabey leide. [Cic. Off. I, 25.] Diese rastlose Thätigkeit, die alles, auch das, was andern gemeinen Menschen geringfügig scheint, berücksichtigt und zweckmäßig benutzt, pries und bewunderte man daher auch mit Recht so sehr und so einstimmig an einem Cäsar, Friedrich II. und an andern ausgezeichnet großen menschlichen Regenten älterer und neuerer Zeiten. Um wie vielmehr muß nun dies alles von Gott und seiner Weltregierung gelten, da es ihm weder an Einsicht, noch an Macht, noch am Willen dazu fehlen kann! — Wenn Gott nicht für das Einzelne sorgte, wie könnte das Wohl des so sehr zusammengesetzten und in allen seinen Theilen so genau verbundenen Ganzen bestehen? Das Ganze ist ein Aggregat von vielen Kleinen. Das

Kleinste

Kleinste hängt mit dem Größten so unzertrennlich zusammen, wie die Glieder in einer Kette, oder wie die Räder in einer Uhr und die einzelnen Zacken im Räderwerke derselben. Die größten Weltrevolutionen, Kriege u. s. w. entstehen oft aus den kleinsten Ursachen, aus einem kleinen Funken große Feuersbrünste, und aus diesen wie viel Unglück und Unheil! Hier hängt das Kleine mit dem Großen so zusammen, daß sich nichts trennen läßt. Also: Gottes Vorsehung erstreckt sich entweder auf alles, auch auf das, was wir klein nennen; oder es ist gar keine Vorsehung Gottes. Dies ein Dilemma, wogegen nichts Gründliches aufzubringen ist.

4) Wir Menschen sind gewohnt, viele Dinge in der Welt für klein, geringfügig, unnütz, ja für schädlich zu halten, weil wir nicht im Stande sind, ihren Nutzen und ihre Erheblichkeit im ganzen Zusammenhange der Dinge einzusehen. Dies ist also Beweis der Schwäche des menschlichen Verstandes und der großen Beschränktheit seiner Begriffe. — Aber da Gott alle diese Dinge geschaffen hat und sie fernerhin fortdauern läßt, so muß er sie für zweckmäßig, nöthig und nützlich im Zusammenhange des Ganzen halten. Wie kann es also ihm unwürdig seyn, für sie zu sorgen und sie zu erhalten? War es Gott nicht unwürdig, ihnen ihr Daseyn zu geben, so kann es ja auch seiner nicht unwürdig seyn, ihr Daseyn zu erhalten. Es leuchtet aber aus dem Kleinsten seine Weisheit, Allmacht und Güte eben so wohl, und oft noch deutlicher, als aus dem, was wir groß nennen, hervor. [Vergl. Plato de rep. X.]

II. Die göttliche Regierung ist allgütig und allweise, aber daher für uns oft unbegreiflich und unerforschlich. Dies folgt aus dem Vorherbemerkten unwidersprechlich; und es ist auch dem, was die Bibel oft darüber sagt, völlig gemäß. S. von der Weisheit und Unbegreiflichkeit derselben Ps. 104, 24. Ps. 73, 16. Hiob 36. und 37., besonders Cap. 38. Röm. 11, 33. 34. Pred. 3, 11. C. 8, 17. C. 11, 5. f. Diese allgütige und allweise Regierung Gottes ist besonders so eingerichtet, daß dadurch unter den moralischen Geschöpfen, als den Menschen, das moralisch Gute, (als das höchste unter allen Gütern,) befördert wird, um sie auf diese Weise der wahren und bleibenden Glückseligkeit, die nur durch Heiligkeit erlangt werden kann, fähig zu machen. Denn auf moralische Wesen, die der Gottheit gleichsam am nächsten verwandt sind, ist der Hauptzweck Gottes bey Hervorbringung, Erhaltung und Regierung der sämmtlichen Dinge in der Welt gerichtet. Hiebey ist nun noch die Frage zu erörtern: was für eine Bewandniß es mit den in der heiligen Schrift so oft erwähnten Wundern habe? und in welcher Verbindung sie mit der göttlichen Weltregierung stehen? Es muß dabey das vorausgesetzt werden, was schon §. 7. III. über die Wunder gesagt ist. Hier eigentlich Darstellung

der

der philosophisch-theologischen Theorie von den Wundern, und wie die dagegen gemachten philosophisch-theologischen Zweifel und Einwendungen zu beantworten sind. 1) Die Veränderungen der Welt geschehen unter göttlicher Regierung ordentlicher Weise nach den Gesetzen oder nach dem Laufe der Natur, indem sie durch die Kräfte, die Gott in die Geschöpfe gelegt hat, aber nicht ohne Gott, sondern unter Gottes beständiger Aufsicht und Leitung, bewirkt werden. Was nun aber in der Welt so geschieht, daß es aus diesem Laufe oder diesen Gesetzen der Natur nicht erklärt werden kann, oder dieselben übersteigt, das geschieht außerordentlich; man betrachtet dergleichen als unmittelbare Wirkungen Gottes, (so wie die, welche nach dem Laufe der Natur geschehen, ordentliche und mittelbare Wirkungen Gottes sind,) und nennt sie Wunder. Weil nun beides durch die göttliche Vorsehung bewirkt wird, so theilt man sie deswegen ein in providentiam ordinariam s. ordinatam und extraordinariam s. miraculosam; und weil solche außerordentliche Wirkungen entweder in den Körpern oder in den Geistern, (im Verstand und Willen,) hervorgebracht werden können, so theilt man die Wunder ein in solche, die in der Körper- und Geisterwelt geschehen.

Anm. Oft kann etwas allerdings mittelbare Wirkung Gottes seyn, was jemand für unmittelbare Wirkung hält, weil er die Mittelursachen nicht kennt, wodurch es bewirkt wird. Unwissende und unerfahrne Menschen pflegen daher überall mehr Wunder zu sehen und leichter daran zu glauben, als Gebildetere, weil jene auf die Mittelursachen zu merken weniger im Stande sind, als diese. Dies ist es auch eigentlich, was den Gebildeten die Wunder leicht überhaupt zweifelhaft und verdächtig macht. Aber bey diesen ist häufig zu viel Anmaßung und Zutrauen zu ihren Einsichten, daß sie vieles glauben erklären zu können, was sie doch nicht verstehen. Es ist auch ein großer Fehler, (der aber oft begangen wird,) aus dem, was oft geschieht und geschehen ist, einen allgemeinen Satz zu ziehen, und den auf alle Fälle anzuwenden, und zu sagen: alle, auch die biblischen, Wunder sind Täuschung oder Betrug, weil sie es oft gewesen sind; wie Hume, und deswegen alle, auch die glaubwürdigen Zeugnisse zu verwerfen.

2) Die Möglichkeit solcher außerordentlichen Wirkungen Gottes beweiset man auf folgende Art: a) Sie haben possibilitatem physicam s. naturalem, d. i. Gott hat das Vermögen, die Kraft, dergleichen Veränderungen hervorzubringen. Zwar hat Er die Naturgesetze selbst gemacht; aber Er ist nicht daran gebunden, (d. i. er ist darauf nicht so eingeschränkt, daß er nothwendig immer darnach handeln müßte,) Er kann sie ändern, aufheben und davon abweichen. Dies folgt aus den Begriffen von seiner Allmacht. b) Sie haben aber auch possibilitatem moralem, d. h. sie sind der göttlichen Weisheit nicht zuwider, in dem Falle nämlich, wenn sie zur Erreichung eines wichtigen Zwecks dienen, der auf andere Art entweder gar nicht, oder nicht so vollkommen

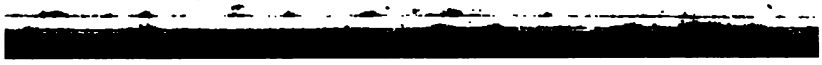
men erreicht werden kann. Es läßt ſich aber a priori nicht darthun, daß ſich ſolche Fälle nie ereignen können. Eben ſo wenig kann die impoſſibilitas miraculoſa vel phyſica vel moralis a priori erwieſen werden. Es iſt eine ganz unzuläſſige Anmaßung, dies nur verſuchen zu wollen, was auch neuere Philoſophen, wie Kant, Fichte, anerkannt haben. [Vergl. die ähnliche Beweisführung der Stoiker in Cic. Divin. I, 52. ſeqq.] 3) Der Beweis der Wirklichkeit beruht nun auf glaubwürdigen Zeugniſſen. Wir als Chriſten gründen uns auf das glaubwürdige Zeugniß der heiligen Schrift, indem nämlich die hiſtoriſche Richtigkeit der darin erzählten Begebenheiten vorher erwieſen ſeyn muß. Wie der Beweis dafür geführt wird, ſiehe mehreres §. 7. III. Die in der Schrift erwähnten Wunder ſind alle von der Art, daß ſie zur Beſtätigung der Göttlichkeit der gegebenen Vorſchriften und Religionslehren und zur Beſtätigung der göttlichen Sendung der Lehrer derſelben dienen ſollen; kurz, ſie dienen alle zur Erreichung wichtiger und beſonders moraliſcher Zwecke. Es konnte beſonders a) in jenen Zeiten, da man ohne Zeichen und Wunder nicht glaubte, auf dieſe Art ſehr viel auf einem leichten und kurzen Wege erreicht werden. S. eben daſ. Er iſt aber darum nicht bloßer Zeitbeweis, ſondern er hat b) auch noch gleiche Beweiskraft für unſere Zeiten und für jedes Zeitalter, ſobald nämlich die hiſtoriſche Richtigkeit dieſer Thatſachen erwieſen iſt. S. die angeführte Stelle. Denn ſind die Wunder wahr, ſo hat Gott dadurch ſeine unumſchränkte Herrſchaft über die Kräfte der Natur legitimirt, und dem, der es gethan hat, ſind auch wir, auch für uns ſchuldig, zu glauben und zu gehorchen. 4) Diejenigen, welche die Wunder beſtreiten, (Tindal, Hume, (Verſuch über die Wunder), Morgan, Voltaire u. A.,) machen gegen die Wunder vornehmlich den Einwurf a priori, (aus bloßen Begriffen), daß die Wunder Unvollkommenheit des erſten Plans Gottes vorausſetzen würden. Es wäre, ſagen ſie, ſehr unphiloſophiſch, ſich Gott als einen Werkmeiſter zu denken, der ſeinen Plan nicht richtig entworfen und ausgeführt habe, und der nun, wenn das Räderwerk der Maſchine ſtocken, oder wenn das Gebäude einſtürzen wolle, nachhelfen und ausbeſſern müſſe. Solche Ideen könne man dem frühern kindiſchen Weltalter zu Gute halten, (wo Jupiter nachſieht, ob das Himmelsgewölbe nicht Riſſe bekommen habe,) nicht aber aufgeklärten Philoſophen. Hierauf läßt ſich antworten: a) Die Wunder gehörten, wie alles, was in der Welt iſt und geſchieht, von Anfang mit in den göttlichen Plan, und ſie waren mit in dem ewigen Rathſchluſſe Gottes über die Welt und über alle ihre Veränderungen enthalten. (§. 32.) Es muß in dieſem Rathſchluſſe feſtgeſetzt geweſen ſeyn, daß in der Reihe der übrigen Begebenheiten, an gewiſſen Orten und zu gewiſſen Zeiten, auch Wunder geſchehen ſollten. Denn Gott muß vorhergeſehen haben, daß einige ſeiner Abſichten nach dem ordentlichen

lichen Laufe der Natur entweder gar nicht oder doch nicht so gut und vollständig erreicht werden könnten. So schon Leibnitz und Wolf. b) Der Widerspruch, den die menschliche Vernunft bey den Wundern zu finden glaubt, beruht bloß darauf, daß wir Menschen vermöge unserer Organisation alle Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt durch den Begriff der Nothwendigkeit mit einander verbinden müssen. Wir können nicht anders. Allein in der Vorstellung Gottes, der sich alle Dinge so vorstellt, wie sie wirklich sind, giebt es auch in der Körperwelt keine nothwendigen Wirkungen, sondern in seinem Willen ist alles frey; folglich hängt es nur vom göttlichen Willen ab, eine Wirkung zu wollen, die seinen Absichten gemäß ist. Diese Wirkung nun ist etwas Neues, das zwischen unsere gewöhnlichen Vorstellungen eintritt; daher können wir es mit dem Vorhergehenden und Folgenden nach den Gesetzen des zureichenden Grundes nicht verbinden, und werden also mit Gewißheit überzeugt, daß hier eine Kraft wirke, die uneingeschränkte Gewalt über die Körperwelt habe; und so entsteht dann der Begriff eines Wunders. Aber in den Dingen an sich selbst geht keine wahre Veränderung vor. Denn so wie das Wunder aufhört, ist alles wieder, wie es vorher war; folglich knüpfen wir auch alles wieder nach den Regeln des zureichenden Grundes an einander. So sehen wir also, daß Wunder möglich sind; aber das Wie ist uns schlechterdings unbegreiflich, eben so, wie es uns unbegreiflich ist, wie Gott aus Nichts etwas machen könne. 5) Aus diesen Sätzen folgt aber auch, daß in solchen Fällen keine Wunder geschehen, wo die Absichten Gottes schon durch die natürlichen Kräfte, die er den Geschöpfen beygelegt hat, vollkommen und in ihrem ganzen Umfange erreicht werden können. Es läßt sich also daraus schließen, daß Wunder nur sparsam geschehen, und daß sehr glaubwürdige Zeugnisse erforderlich sind, uns von der Wirklichkeit eines Wunders zu überzeugen; Zeugnisse, bey denen kein gegründeter Verdacht des absichtlichen Betrugs, oder auch der Schwärmerey, der Leichtgläubigkeit und jeder andern Art des unvorsetzlichen Selbstbetrugs statt finden kann. Man kann aber auch nicht behaupten, daß Wunder im Allgemeinen Gott mehr verherrlichten, als der gewöhnliche Lauf der Natur. Der Lauf der Natur verherrlicht vielmehr Gott an sich eben so sehr. Denn bey Wundern fällt hauptsächlich nur seine Allmacht am deutlichsten in die Augen; beym ordentlichen Laufe der Natur aber sieht man noch mehr Beweise seiner Allmacht und Allweisheit zugleich. Aber die gewöhnliche Vorstellung des Gegentheils entsteht aus dem Kindsheitsbegriffe, daß man es sich als schwerer und mühsamer denkt, ein Wunder zu verrichten, als die natürlichen Veränderungen in der Welt auf dem gewöhnlichen Wege zu bewirken; daß dies also Gott auch schon an sich mehr verherrliche. Aber Gott ist nichts schwer,

nichts macht ihm Mühe. Die Hervorbringung der Natur und die Anordnung ihrer Gesetze und Veränderungen ist an sich betrachtet etwas eben so Großes, als die Wunder. — So wahr dies nun auch ist, so lassen sich doch damit 6) die Bemühungen einiger Schriftausleger nicht rechtfertigen, die diejenigen Begebenheiten, die in der heiligen Schrift ausdrücklich als Wunder erzählt werden, die zu Erreichung wichtiger, sonst nicht erreichbarer, moralischer Zwecke geschehen wären, aus natürlichen Ursachen erklären wollen, sogar für das Volk. Denn das Ansehn der Bibel kann damit nicht bestehen, weil man a) ja eben damit behauptet, daß die Versicherung der Bibel nicht Wahrheit ist, und daß die Schriftsteller, oder die, welche die angeblichen Wunder verrichtet hatten, entweder Betrüger oder Selbstbetrogene, Schwärmer gewesen waren. b) Die Lehre der Propheten, Christi und der Apostel ist auch nur in so fern consequent, als sie sich auf Wunder berufen; sonst inconsequent. Nämlich sie geben sich für außerordentliche und unmittelbare Gesandte Gottes aus. Dies konnte aber nicht bloß durch die innere Vortrefflichkeit der Lehre dargethan werden, sondern es mußte auch durch außerordentliche Facta begründet und bestätigt werden. Aber eben darin liegt eigentlich der Grund, warum so viele jetzt den Wunderbeweis bestreiten. Sie wollen nämlich das erstere nicht einräumen, und darum wollen sie auch den Wunderbeweis nicht anerkennen. Denn sobald man diesen gelten läßt, so muß man auch eingestehen, daß diese Männer außerordentliche und unmittelbare Gesandte Gottes waren. (S. §. 7. und Einleit. §. 7. und 8.) 7) Hiebey entsteht noch die Frage: ob auch jetzt noch Wunder geschehen? und ob wir, den Verheißungen des neuen Testaments zufolge, noch jetzt Wunderkräfte erwarten dürfen, als: die Gabe, an Körpern Wunder zu thun, Inspiration, Divinationsvermögen und dergl.? Dies glaubten die Inspirirten und die vorgeblichen Wunderthäter und mehrere Arten der Schwärmer älterer und neuerer Zeiten. Aber auch manche andere, die nicht Schwärmer waren, haben es geglaubt; selbst Grotius meinte, daß christliche Missionare dergleichen noch hoffen könnten. Lavater aber dehnte es auf jeden Christen aus, der nur das feste Vertrauen zu Gott habe, daß er durch ihn Wunder thun werde. Wenn man die Geschichte und Erfahrung zu Rathe zieht, so können uns diese schon belehren, was von den angeblichen Wunderthätern nach der Apostelzeit im Allgemeinen zu halten sey. Diejenigen unter ihnen, die nicht Betrüger waren, gehörten selbst unter die betrogenen Schwärmer. Aber macht das neue Testament selbst Hoffnung zur Fortdauer der Wunderkräfte in der christlichen Kirche? Nein! Denn a) jene Wundergaben werden von Christo keinesweges allen Christen zu allen Zeiten, sondern eigentlich bloß den Aposteln und andern der damaligen ersten Lehrer des Christenthums, die bey der Einführung und Begründung der christlichen

lichen Lehre und Verfassung gebraucht werden sollten, verheißen. Marc. 16, 17. 18., in Vergl. mit V. 15. 16. 20. Joh. 14, 12., in Vergl. mit V. 11. 13. 14. b) Sehr merkwürdig ist Paulus Aeußerung, daß diese Wundergaben nur in den ersten Zeiten der christlichen Kirche statt finden sollten, Ephes. 4, 13. f., sie wären für das erste Zeitalter der Kirche bestimmt. Sie sollten nur so lange dauern, bis die Kirche recht begründet seyn, bis richtigere Erkenntniß der Wahrheiten mehr verbreitet, und die Streitigkeiten zwischen Judenchristen und Heidenchristen beendigt seyn würden. Damit stimmt auch 1 Cor. 13, 8. überein: „künftig werde alles dies wegfallen, Sprachengabe u. s. w., theils schon in dieser Welt, theils und noch mehr in jener, wo es ganz entbehrlich seyn werde. Aber Hoffnung, Glaube, Liebe sollen bleiben, so lange die Kirche daure, und auch in jener Welt solle die Liebe zu Gott, Christo und dem Nächsten bleiben". Man setzt hinzu noch c) daß erweislich niemand als die Apostel die Macht hatte, andern diese Wundergaben mitzutheilen, (vergl. Apostelg. 8, 14. — 17.), und daß eben daher nach dem Tode der Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler in der christlichen Kirche dieselben erloschen sind. [S. über diese Materien: Töllner's Vermischte Aufsätze, Th. 2. Abhandl. 2. (warum Gott nicht übernatürlich thut, was natürlich geschehen kann). Ammon De notione miraculi, Gott. 1795. 4.; ingleichen die Schrift: Betrachtungen über den Endzweck der Wunderwerke und die Kraft des Wunderglaubens in unsern Tagen, Berlin 1777, 8.; und die bey Gelegenheit der Lavater'schen und ähnlicher Behauptungen herausgekommenen Schriften. Middleton's Untersuchung über die Wundergaben nach dem Tode der Apostel. Aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt, mit Anmerkungen von Windheim, 1751, 4. Vergl. die Schrift: Werth der Behauptungen Jesu und seiner Apostel, von F. T. Rühl, Leipzig 1791, 8. Auch vieles über die Gegenstände s. in Köppen's Schrift: Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. — Eine der neuesten Gegenschriften gegen die Wunder ist: De miraculis enchiridion, a Philosopho Theologis exhibitum, Zwickau 1805, 8. Nicht unbefangen und unparteyisch. S. Recension in der Jen. Lit. Zeit. von 1806, Nr. 168.]

Anm. In Absicht der praktischen Erheblichkeit und Brauchbarkeit ist die Lehre von der Vorsehung eine der allerwichtigsten. Außerdem, was schon oben §. 67. I. Anm. 2. davon bemerkt ist, muß der Religionslehrer in seinem praktischen Unterrichte besonders folgende Betrachtungen und Folgerungen einschärfen und weiter ausführen, auf die uns auch die Bibel vornehmlich aufmerksam macht und mit ihrem Muster vorleuchtet: 1) daß wir nie bey den Mittelursachen, durch welche uns Gutes zufließt oder sich sonst etwas ereignet, stehen bleiben, sondern immer auf Gott, als die erste Ursache, zurückgehen, und den als den einzigen Urheber und Geber alles Guten dankbar verehren und lieben müssen. Jac. 1, 17. C. 4, 13. 16. Statt der jetzt so gewöhnlich gewordenen Methode, daß man in der Geschichte nur allein bey den Mittelursachen, durch die Gott etwas ausgeführt hat, stehen bleibt, und auf Gott keine Rücksicht nimmt, befolgt die Bibel stets die gerade

rade entgegengesetzte Methode; daher sie auch schon deshalb denen, die für diesen wahrhaft höhern Standpunkt, aus dem sie alles ansieht, keinen Sinn haben, mißfällig seyn muß. S. §. 70. II. 2. 2) Daß, wenn wir das uns von Gott zugedachte und verheißene Gute, sowohl das leibliche als auch das geistliche, wirklich genießen wollen, wir dann unserseits die von Gott vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen müssen, unter denen er es zu geben versprochen hat. (Vergl. §. 71. Num. II. M. p. 83. §. 8.) 3) Daß alle natürliche Uebel und Unglücksfälle unter der Regierung des allweisen und allgütigen Gottes stehen, und die Absicht haben, uns zur Besserung und Heiligung zu führen, oder uns in unserer Heiligung zu stärken und zu befestigen, und daß sie uns auf alle Art und Weise zum Besten dienen müssen. §. 71. II. 2. 4) Auch unsere Heiligung, oder das moralische Gute, das wir an uns wahrnehmen, haben wir lediglich Gott zu verdanken, und müssen es nicht als ein selbsterworbenes Gut, sondern als sein Geschenk ansehen, (dies bewahrt uns vor Eigendünkel und Stolz); denn unsere moralische Natur ist von Gott, und ihm verdanken wir alle Kräfte und alle Mittel, durch deren Anwendung und Gebrauch wir zur Heiligung gelangen; hingegen unsere Fehler und Vergehungen müssen wir niemals Gott, sondern uns selbst zuschreiben. Jac. 1, 13. — 15. 1 Cor. 4, 7. 2 Cor. 9, 11. Phil. 2, 13. 5) Gott braucht zwar zur Ausführung seiner Absichten alle seine Geschöpfe als Werkzeuge, und darum nennt sie die heilige Schrift seine Diener, seine Boten, die seinen Willen thun, als Ps. 103.: aber unter den Geschöpfen der Erde hat er keinem einen so großen Wirkungskreis angewiesen, und braucht keins so sehr zur Ausführung der wichtigsten seiner Absichten, als den Menschen; und der Mensch ist das, was er ist, durch seine moralische Natur, die ihm Gott gegeben hat und ihm erhält; dadurch ist er Gott ähnlich, und kann ihm immer ähnlicher werden, ist Gott verwandt und seines Geschlechts. Jeder Mensch in jeder Lage und in jedem Berufe ist Werkzeug und Mittelsperson, deren sich Gott zur Erreichung wichtiger Zwecke bedient. Je treuer der Mensch alle Pflichten seines Berufs, wenn es auch nur ein geringer Beruf wäre, erfüllt, und besonders, je mehr er der wahren Heiligung nachstrebt, desto mehr handelt er den göttlichen Absichten gemäß; und wer sich durch Nichterfüllung dieser seiner Pflichten zu diesem Dienste Gottes selbst unbrauchbar macht, der zeigt es durch, daß er seinen eignen Werth und seine Würde verkennt. Es ist daher auch unsere höchste Pflicht, so geschäftig und thätig zu seyn, als wir können, um in allen unsern Verhältnissen, unter göttlicher Regierung, so viel Gutes zu wirken und Nutzen zu schaffen, als möglich ist, und besonders so viel, als wir können, zu unserer und anderer Heiligung beyzutragen. (Vergl. M. §. 4. p. 78. und die letzte Anmerkung zu §. 69. und 70. II. 2.) Das Eigenthümliche der christlichen Lehre ist nun dabey auch noch dieses, daß alles dieses nicht bloß in Beziehung auf das göttliche Wesen überhaupt gedacht und geübt werden soll, sondern auch insbesondere auf Jesum Christum, den Sohn Gottes, der die, welche an ihn glauben, berathe und leite, daher sie ihm folgen und nachahmen sollen, und angewiesen werden, alles zu denken und zu thun ἐν ὀνόματι Χριστου.

Halle, gedruckt in der Buchdruckerey des Waisenhauses.